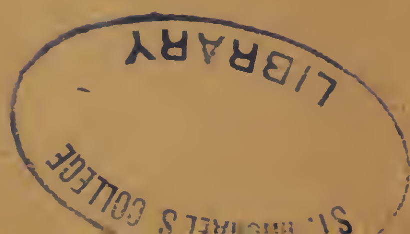



LIBRARY
COLLEGE

PRIMA PRINCIPIA

SCIENTIARUM

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie de Destenay.

PRIMA PRINCIPIA
SCIENTIARUM

SEU

PHILOSOPHIA CATHOLICA

JUXTA DIVUM THOMAM EJUSQUE INTERPRETATORES
RESPECTU HABITO AD HODIERNAM
DISCIPLINARUM RATIONEM

Auctore Michaele ROSSET

PRESBYTERO, THEOLOGIÆ PROFESSORE IN MAJORI SEMINARIO CAMBERIENSI

Secunda Editio

AB AUCTORE RECOGNITA ET CASTIGATA

TOMUS II

Mea doctrina non est mea.
JOAN. VII, 16.



PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
Via vulgo dicta Delambre, 13
1873

INSTITUTIONES PHILOSOPHIÆ CATHOLICÆ

THEOLOGIÆ NATURALIS

PARS TERTIA.

DE OPERATIONIBUS DEI AD EXTRA.

113. Operationes Dei *ad extra* dicimus eas quæ pro objecto habent aliquid a Deo diversum : hoc nomen acceperunt, quia veluti exterius prodire videntur, licet nullus proprie sit in eis motus. In se non sunt multæ, sed una et eadem operatio, idem actus simplicissimus, nimirum substantia divina ; at, cum ille actus producat varios effectus, varias assolemus, ob debilitatem mentis nostræ, operationes distinguere. Porro distinguimus productionem, conservationem et deductionem rerum in finem : hinc tres operationes Dei *ad extra,* videlicet creatio, conservatio et gubernatio rerum.

CAPUT I.

DE CREATIONE.

Circa creationem sequentia inquiri possunt : Quid sit ? an fuerit ? quis ejus finis ? quænam ejus causa determinans ? sub quibusnam conditionibus peracta fuerit ? a quonam tempore ? et tandem an Deus sit sola causa quæ possit creare ?

ARTICULUS I.

DE GENUINA CREATIONIS NOTIONE.

114. 1° In entibus quæ contemplamur, duo apprehendimus, substantiam scilicet et accidentia : productio accidentium in aliqua substantia non est creatio, nisi in lato et minus proprio sensu ; nam hæc productio requirit aliquam materiam seu subjectum præexistens, quod accipere debet actionem agentis, et ex quo fit effectus: productio substantiæ ex materia præexistente appellatur generatio : creatio autem in sensu stricto et proprio est productio totius entis, scilicet substantiæ, sine subjecto præexistente, e quo educatur : et hinc communiter dicitur productio ex nihilo. Quapropter valde errat dominus Cousin, qui docet Deum creasse mundum extrahendo illum ex se et e sua virtute, eodem ferme pacto quo homo suas cogitationes et volitiones ex sua activitate elicit.

115. 2° Creatio non est transitus, quia in ipsa non invenitur subjectum transiens, quod nempe in duobus statibus successive reperiatur per motum et mutationem ; quum enim tota res producatur sine aliquo subjecto præexistente, non datur duplex status, sed tantum status rei creatæ. Ante creationem non erat ; et ideo statum non habebat, quia modus essendi præsupponit *esse*. Vide I p. q. xxv, art. 3. Ideo non nisi improprie et metaphorice creatio dici potest transitus.

3° Hinc elucet non esse successionem in creatione ; quia non habet mutationem. « Deinde in quolibet successionis motu est aliquid medium inter extrema; quia medium est ad quod continue motus prius venit quam ad ultimum. Inter *esse* autem et non *esse*, quæ

sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium. » (II *Cont. Gent.* cap. XVII, XVIII, XIX.)

ARTICULUS II.

DE EXISTENTIA CREATIONIS.

116. Plures opinantur, creationem non posse demonstrari lumine naturali, quia nemo apud ethnicos, ne Plato quidem et Aristoteles habuerunt genuinam creationis notionem, atque Deum existimarunt esse artificem qui indiget materia ad operandum; et propter hoc posuerunt materiam æternam. D. Thomas et quidam alii existimant Aristotelem admisisse creationem proprie dictam. Sed quidquid sit de ethnicis, nunc habentur argumenta philosophica quæ inconcusse demonstrant creationem, ut docet communior sententia, quæ conformior est Scripturis et sanctis Patribus; atque illi aperte favet Concilium Vaticanum, sess. 3, can. 1, de Revelatione : « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine, certo cognosci non posse ; anathema sit. » (Vide Suar. *Metaph.* disp. XX, sect. 1).

Pseudophilosophi prædicant, creationem non tantum demonstrari non posse, sed etiam repugnare, quia impossibile est ut res non existens fiat existens. Sed, si standum esset hac ratione, causalitas omnis corrueret ; non enim vera datur efficientia, quin ad existentiam adducatur id quod non existebat. Attamen evidenti experientia constat, novas res produci et apparere. Qualitas utique et omnia accidentia quæ experimur, fiunt ex præsupposito subjecto, e quo educuntur, sed nihilominus vere producuntur, ideoque dif-

ficultas est communis pro eductione et creatione. Quapropter causalitas in genere iisdem ac creatio tenebris obvolvitur ; et si res absolute sumatur, non magis potest a priori negari possibilitas creationis quam possibilitas efficientiæ cujuscumque.

Tota tractatio de existentia Dei versatur circa demonstrationem productionis mundi a Deo. Quapropter certum est, ex ibi stabilitis, mundum esse effectum Dei ; sed in præsenti quæstione determinatur modus quo Deus mundum produxerit.

PROPOSITIO.

Mundus fuit productus a Deo per creationem.

117. Prob. 1° *Ex mundi contingentia.* Mundus, utpote *totus* ex natura sua mutabilis et contingens, est, quoad omnia, effectus Dei. Sed, si ex aliqua præexistente substantia mundus productus fuisset, non esset integerrime, quoad omnia, effectus Dei. Ergo.— Major constat ex iis quæ stabilivimus ubi de existentia et unitate Dei ; unicum existit ens necessarium, ac proinde cætera omnia sunt contingentia. Minor ex se patet ; nam, v. g. si crater ex auro præexistente cælatur, non est integerrime et quoad omnia effectus operarii : illius materia non producitur, sed solum ejus forma, et ideo non omne *esse* crateris producitur (Vide I p. q. XLIV, art. 1).

Confirmatur. Quidquid potest existere, vel non existere, causam habet. Sed omnia entia, præter Deum, possunt existere, vel non existere, et quidem quoad omne suum *esse*. Ergo, etc. Minor patet ex dictis. Major facile suadetur : quod enim potest existere, vel non existere, est natura sua indifferens ad utrumlibet, et sic requiritur causa quæ illud de-

terminet ad unum. Porro, cum regressus in infinitum repugnet, necesse est devenire ad aliquam primariam causam totius *esse* quod invenitur in contingentibus.

2° *Ex independentia Dei.* Deus est causa absoluta et omnino independens. Ergo non indiget materia præexistente ad mundum producendum.

3° *Ex modo agendi Dei.* Unumquodque agens producit simile sibi, quia agit secundum quod est in actu ; ac proinde agens quod operatur per formam sibi inhærentem, non vero per totam suam substantiam, non potest producere effectum, quin ille effectus inhæreat quoque et subsistat in aliquo subjecto. Sed Deus non est actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam. Ergo proprius modus actionis Dei est producere rem subsistentem totam, non vero solum formam in materia. Porro hic modus actionis est creatio. Ergo.

4° *Ex natura actionis Dei.* Materia præexistens, respectu agentis, est subjectum quod illius actionem accipit ; si igitur actio agentis non sit per se subsistens, hæc actio indiget subjecto in quo recipiatur, ut fit pro omnibus entibus quæ agunt per aliquid a sua substantia distinctum. Sed actio Dei est per se subsistens ; est enim substantia et essentia Dei, quæ in nullo subjecto recipi potest. Ergo Deus non indiget præexistente materia ad mundum producendum.

5° *Ex ordine rerum ad Deum.* Quando in natura existit aliqua proportio, vel ordo inter duo, necesse est ut vel unum sit ab altero, vel ambo sint ab aliquo tertio : si enim ordo existit inter duo, id fit quia unum alteri correspondet ; alioqui hic ordo esset effectus fortuiti casus, quem in primis rerum principiis ponere impossibile est, quia a fortiori alia forent

a fortuito casu. Sed materia quælibet est proportionata actioni Dei. Ergo vel actio Dei produxit materiam; vel materia et actio Dei sunt ab aliquo tertio. Atqui, ut patet, duo posteriora repugnant. Ergo.

6° Huc redeunt rationes fere omnes quibus supra ostensum est, materiam non esse a se (n. 25).

Quocirca Conc. Vatic., sess. 3, can. 5 *de Deo rerum omnium creatore,* ita habet : « si quis non confiteatur, mundum resque omnes quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit. »

Solvuntur difficultates.

Obj. 1° Juxta commune effatum, ex nihilo nihil fit. Ergo, etc.

R. Dist. antec. Sine causa efficiente, *concedo;* sine materia præexistente, *subdist.:* per causam contingentem, *concedo;* per causam absolutam et infinitam, *nego.* Veteres, qui præfatum axioma protulerunt, non ad universalem et absolutam causam, sed ad particulares causas applicabant illud, ut refert D. Thomas, I p. q. XLV.

Obj. 2° Impossibile est pertransire distantiam infinitam. Sed inter ens et nihil existit distantia infinita. Ergo.

Resp. Dist. min. Existit distantia infinita in eo sensu quod, ut res de nihilo ad existentiam adducatur, requiritur virtus infinita, *concedo;* in eo sensu quod inter ens et nihil existit aliquod medium infinitum,

nego. Illusione phantasiæ fingimus utique aliquod medium, sicut fingimus creationem ipsam sicut mutationem inter duos terminos, sed in re ipsa non magis datur medium inter ens et nihilum, quam inter affirmationem et negationem. Nullum ens distat a nihilo nisi secundum gradus entitatis quos in se habet. Unde D. Thomas dicit non esse distantiam infinitam inter ens et non ens ex parte ipsius entis, nisi quando ens est infinitum, quia unum oppositorum tantum distat ab alio quantum de reliquo participat. Et ideo materia, quia est imperfectissima, dicitur ab Augustino *prope nihil;* angelus autem dicitur esse *prope Deum.*

Obj. 3° Productionis ex nihilo non potest in anima formari repræsentatio. Ergo ejus possibilitatem non concipimus.

Resp. Dist. antec. Non potest illius formari repræsentatio phantastica, quæ sit vera ejus repræsentatio, *concedo;* nulla repræsentatio intellectualis, *nego.* Nulla enim relatio proprie dicta potest repræsentari per phantasticam imaginem, quum ejus formale sit spirituale : creatio autem est relatio realis creaturæ ad Creatorem.

ARTICULUS III.

DE FINE CREATIONIS.

118. Mundi finis ultimus est ille quem sibi proposuit Deus ; nam Deus summe intelligens et sapiens necessario sibi proposuit finem, ad quem obtinendum creaturæ media sunt.

PROPOSITIO I.

Finis creationis est ipsemet Deus.

Prob 1° Intentio et ordinatio divina est rectissima;

sed rectus ordo expostulat ut bona omnia dirigantur ad optimum bonum, ad quod suapte natura spectant. Et sane creaturæ perfectiores sunt ad summum quædam imperfectæ imagines Dei : sed imago necessario refertur ad typum seu exemplar, ad quod ostendendum tota confecta est. Deus autem est summum bonum. Ergo omnia referuntur ad Deum tanquam ad finem ultimum.

2° Nihil potest movere Deum, quia ipse est summum principium omnium rerum. Si autem finis ultimus creationis esset aliquid a Deo diversum, Deus moveretur ab aliqua causa extranea, quia finis movet ad agendum. Ergo.

3° Finis creationis non potest esse nisi primarium voluntatis Dei objectum. Sed hoc objectum primarium est Deus. Ergo.

4° Finis est bonum aliciens voluntatem. Sed extra Deum non est bonum quod possit ejus voluntatem allicere ; alias Deum non esset perfectissimus, neque in seipso felicissimus. Ergo.

PROPOSITIO II.

Deus est finis ultimus creationis in quantum sibi proposuit gloriam extrinsecam.

119. Hæc propositio non tam probari quam explicari indiget. Duplici modo ens aliquod potest esse finis, in quantum suscepturus est perfectionis incrementum, et in quantum se aliis communicat atque manifestat : prior finis est bonum internum, et posterior est bonum externum. Perevidens est quod Deus repugnat omni augmento intrinseco, quum sit essentialiter perfectissimus et immutabilis ; ac subinde Deus non potest esse finis creationis, nisi in quantum efficit alios

participes suipsius perfectionum. Hic finis extrinsecus solet nuncupari *gloria*, quæ est mere externa; siquidem interna Dei gloria consistit in cognitione et amore suipsius ab ipso. Gloria, inquit D. Thomas post S. Ambrosium, est clara notitia cum laude; idcirco Deus, ut adipisceretur gloriam externam, debuit et suas perfectiones *ad extra* prodere, et intelligentias quæ has perfectiones demirando supremum eructarent opificem, producere.

Deum non indigere hac externa gloria collucet ex his quæ statuta sunt supra, maxime ubi de modo quo voluntas divina fertur ad objecta secundaria: at nihilominus, in hypothesi quod agat ad extra, non magis potest suam gloriam alteri dare, seu aliquid a seipso distinctum sibi proponere tanquam finem ultimum, quam sibi complacere in alio a seipso dissimili. Unde valde blasphemat Voltarius, qui dicit Deum, si propter gloriam suam creaverit mundum, superbia tumuisse, et inordinato desiderio gloriæ irretitum fuisse.

Quam doctrinam adamussim exponit Conc. Vatic., sess. 3, cap. 1 *de Deo creatore:* « Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Vide etiam canonem quintum supra relatum (117).

PROPOSITIO III.

Gloria Dei extrinseca est necessario finita.

120. Hæc propositio stabilitur potissimum contra Ma-

lebranchium et Leibnitium, qui, ut Dei providentiam vindicarent, et objectiones quas e malorum existentia acervavit Baylius, profligarent, mundum, qualis existit, esse perfectissimum docuerunt; posueruntque ut primarium principium quod Deus tenetur ad optimum, ita ut non possit creare nisi mundum perfectissimum.

1° Mundus ita perfectus, ut eo perfectior concipi non possit, repugnat; nam « Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed quum sit perfectionis infinitæ, ab ipso exemplari possunt infinita (In præsenti loco vox infinita significat indefinita, uti videre est I *Cont. Gent.* XLIII) habentia infinitas perfectiones : quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. » (I *Cont. Gent.* LXIX.)

2° In systemate Malebranchii et Leibnitii, alii mundi præter illum qui existit, essent simul possibiles et impossibiles; essent quidem possibiles, quia concipi possunt; et præfati auctores dicunt præsentem mundum esse omnibus perfectiorem, quod dici non potest sine comparatione plurium : non essent possibiles, quia in nulla causa seu potentia essent; non in divina, quum Deus illos producere non possit; non in alia, quia id quod est impossibile Deo, a fortiori est impossibile cæteris agentibus; aliunde mox demonstrabimus Deum solum posse creare. Ergo.

3° Ille error coarctat divinam potentiam et libertatem. Unde jam damnatus fuit in Abailardo, Wiclepho, et aliis hæreticis, qui docuere Deum non posse facere præter ea quæ fecit.

121. *N. B.* Attamen, licet mundus non sit perfectus quoad comprehensionem, est perfectus quoad ex-

tensionem et finem suum. Primo quidem perfectio extensionis seu integritatis rei quoad essentiam existit in operibus Dei ; quia ipse semper facit optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit, et ad proprium perfectumque exemplar ejus ; sic quaternum numerum majorem efficere nequit, nec hominis essentiam augere vel minuere. Pariter « universum non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit, quorum si unum aliquod esse melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius[1]. »

Secundo, quoad finem patet mundum esse perfectum, nam ejus perfectio ut sic consistit in eo quod aptissimus sit ad finem quem sibi proposuit Deus. Sed eo ipso quod Deus vult suam gloriam externam, vult eam in mensura determinata ; et sic quoque eo ipso eligit media aptissima ad hanc gloriam obtinendam, alias non esset sapientissimus. Et his principiis facile solves difficultates propositas a Malebranchio et Leibnitio.

PROPOSITIO IV.

Rationalis creatura est finis secundarius creationis.

122. Prob. 1° Sola creatura rationalis immediate confert ad primarium et ultimum creationis finem ; sine ipsa enim gloria Dei reluceret aliquatenus in mundo, sed nullum ens eam demiraretur ; unde non esset clara notitia cum laude. Sed ens quod imme-

[1] I p. q. xxv, art. 6.

diate confert ad finem primarium, est finis secundarius. Ergo.

2° Deus est finis rerum omnium, non quatenus producatur, aut acquirat aliquid; sed quatenus ab aliis acquiritur. Sed sola creatura rationalis proprie Deum acquirere potest, videlicet per cognitionem et amorem. Ergo sola est finis secundarius creationis.

3° Reapse omnia facta sunt propter rationalem creaturam, atque tendunt sive ad ejus conservationem, sive ad excitandum apud eam notitiam et amorem Dei, uti constat experientia et Scriptura sacra, quæ dicit Deum omnia fuisse operatum propter electos.

ARTICULUS IV.

DE MOTIVO CREATIONIS.

123. Non pauci promiscue usurpant motivum et finem creationis; sed immerito. Licet enim motivum et finis operationis sint aliquando quid unum et idem, hoc est per accidens, non autem ex natura rei; quia finis est id propter quod agens operatur, dum motivum est vis quæ inclinat agens ad operandum.

PROPOSITIO.

Motivum creationis non est ejus finis, sed est bonitas Dei in ipso sumpta.

124. Prob. 1° *Ex summa perfectione voluntatis Dei.* Voluntas Dei, utpote omnino independens, nullam causam habere potest. Porro, si motivum creationis esset aliquid ab ipsamet Dei bonitate distinctum, voluntas Dei non esset absolute independens, ac uti suæ voluntatis ipse haberet hoc motivum. Ergo.

Prob. minor. Id quod inclinatur et movetur est ex se inferius et imperfectius eo quod inclinat et movet : sed voluntas Dei est suprema et perfectissima. Ergo. Juvat audire S. Augustinum : « Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei ; sed omnis causa efficiens est : omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. » Lib. 83 *Quœstionum*, q. 27. Ubi vox *efficiens* accipitur quatenus omnis causæ respondet suus effectus. Et q. 4 : « Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur : nihil autem majus est voluntate Dei : non ergo causa ejus quærenda est. »

2° *Ex simplicitate volitionis Dei.* Deus unico et simplicissimo actu vult finem et media ad illum. Porro, si ad creandum moveretur per aliquid a sua bonitate diversum, non unico et simplicissimo, etc.; tunc enim actus quo vellet finem, esset prior eo quo vellet media ; et prior actus esset ratio et causa posterioris : quod omnino repugnat simplicitati divinæ. Ergo.

Hoc tamen non obest quominus Deus velit media propter finem ; nam illo simplicissimo actu vult entia, non quomodocumque, sed in ordine posita : « Cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius ; sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones.

Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod ea quæ sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. » Iª p. q. 19, a. 5, o.

3° *Ex fine creationis*. Motivum omnis agentis est bonum. Sed respectu sui, Deus nonnisi impropric vult bonum; ipse enim est finis creaturarum, non quasi ex eis aliquid sibi acquirat, sed inquantum de suo ipsis communicat. Ergo proprie voluit bonum creaturæ. At boni largitio a bonitate tanquam a causa inclinante et movente diffluit. Ergo causa seu motivum quod Deum inclinavit ad creandum, fuit ipsamet ejus infinita bonitas. Unde illud Augustini : *Quia Deus bonus est, sumus. De verb. Apost.*, serm. 13.

ARTICULUS V.

DE CONDITIONIBUS SUB QUIBUS MUNDUS FUIT CREATUS.

125. Creatio mundi fuit gratuita, ut patet; sed nihilominus invenitur in ipsa debitum justitiæ hypothetice, et quidem sub triplici respectu. Primo, ex universitate rerum; posito enim quod Deus voluit tale universum condere, debuit solem, aquam et omnia

sine quibus esse non potest, creare. Secundo, ex relationibus creaturarum ad invicem; sic eo ipso quod voluit animalia, debuit plantas, lumen, calorem et omnia quæ ad eorum incrementum, conservationemque necessaria sunt, creare. Tertio, eadem obligatio conditionalis repeti potest ex partibus et attributis creaturæ, e quorum conflatione existentia et perfectio ejus resultat; sic decreta hominis creatione, debuit corpus et animam creare et physice unire.

« Ergo justitia naturalis in rebus invenitur quantum ad earum creationem et conservationem, et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare. Hinc decipiuntur qui asserunt omnia sequi simplicem Dei voluntatem, absque ulla alia ratione in rebus quærenda et assignanda.» (Vide II *Cont. Gent.* cap. XXVIII et XXIX.) In Deo enim prius natura est intellectus quam voluntas, quæ idcirco nihil velle potest, quin prius ipsi lumen intellectus illuxerit; intellectus autem nihil intuetur quin ad essentiam divinam, sicut ad exemplar rerum omnium, converterit obtutum.

Deinde, supposito quod Deus voluerit universo suam similitudinem communicare juxta quemdam determinatum modum et secundum perfectionem isti universo congruentem, conveniens fuit, ut crearet illum variatum, atque in ipso naturas intellectuales conderet. Quod duplici propositione hac demonstramus :

PROPOSITIO I.

Mundus debuit creari variatus et unus simul.

126. Prob. 1° *Ex causa exemplari mundi.* Mundus, utpote effectus Dei, qui maxime unus est, debet ut

talem eum repræsentare. Porro Deum maxime unum mundus repræsentare non potest, quin et ipse sit unus. Ergo. Sed præterea, quum Deus sit perfectissimus, impossibile est, ut una species creaturarum satis illum repræsentet, infinitasque ejus perfectiones convenienter innuat. Ergo, ut creaturæ perfecte, juxta modum suum, perfectiones divinas repræsentent, debent esse multiplicis speciei ; seu mundus debuit creari variatus.

2° *Ex bonitate Dei.* Præcipuum Dei attributum est bonitas, ita quod in sermone consueto fere semper nominetur *bonus*. Unde, ut mundus assimilaretur Deo, in quo est, non tantum bonitas, sed etiam diffusio bonitatis, oportuit, ut inter creaturas esset, non solum bonitas, sed etiam diffusio bonitatis. Porro diffusio bonitatis in creaturis esse non potuit, nisi fuerit inter eas inæqualitas ; quia agens est aliud a patiente et ipso honorabilius, ut facile patet unicuique rem paulisper perpendenti. Ergo.

3° *Ex mundi pulchritudine.* Mundus, utpote opus Dei, debuit pulchritudine decorari. Atqui pulchritudo, uti dictum est in Ontologia (65), requirit varietatem in unitate. Ergo. Et sic patet cur in orbe universo sint tot species entium ; multitudo enim specierum magis ad mundi pulchritudinem confert, quam multitudo individuorum in una specie. Individua enim qua talia, ab invicem differunt per proprietates accidentales tantum, dum species inter se differunt per proprietates essentiales atque immutabiles. Deinde id quod constituit speciem, habetur ut forma, et individua se habent veluti materia quoad speciem ; ideoque species tanto præstat individuis, quanto forma materiæ. Revoca in mentem quæ diximus de materia et forma, *Ontolog.* 2 p. cap. 2, a. 3.

Propterea species perfectiores sunt numerosiores ;

species enim spirituum, speciebus animalium; species animalium, speciebus plantarum; species plantarum speciebus mineralium numero longe præstant.

4° *Ex ordine mundi.* In mundo mirabilis ordo elucere debet. Atqui ordo esse nequit in mundo absque unitate et varietate. Ergo. *Minor* facile patet, nam ordo esse nequit in rebus creatis sine diversitate et inæqualitate, vi quarum aliæ ad alias referantur et in mirabili unitate concatenentur. *Major* probatur *primo*, quia ordo est summa perfectio, quæ non potuit deesse operi summi et perfectissimi Artificis: *secundo*, quia omne agens spirituale ordinatos producit effectus; ipsum enim eligit media ad finem: *tertio* tandem, quia nemo ex sapientia operatur, nisi cum ordine; Deus autem est summa sapientia. Ergo.

Unde *Genesis* I, dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, quum de singulis dixisset quod *sunt bona*; quia singula quidem sunt in suis naturis bona; simul autem omnia valde bona, propter ordinem universi, qui est optima et nobilissima perfectio in rebus. Vide II *Cont. Gent.* 45, et Suar, *Metaph.* disp. 35, sect. 3, n. 43.

Corollarium.

127. Creatio igitur est veluti elegans sermo, per quem Deus seipsum ad extra enarrat; sic peritus orator, ut eximium atque unum conceptum exterius prodat, contexit orationem, quia nec unum vocabulum, nec una propositio, nec una periodus sufficit ad hunc conceptum exprimendum. Unde Plato ex unitate Dei unitatem mundi, et Aristoteles ex unitate mundi unitatem Dei inferebat. « Les choses créées toutes ensem-

ble s'appellent univers, peut-être parce que toute leur diversité se réduit en unité ; comme qui dirait univers, c. à. d. unique et divers, unique avec diversité, divers avec unité [1]. »

PROPOSITIO II.

Deus debuit naturas intellectuales creare.

128. Prob. 1° *Ex causa exemplari mundi.* Mundus, utpote effectus Dei omnipotentis ac sapientissimi, non potuit perfectione debita carere. Porro caruisset perfectione debita, si Deus non creavisset entia spiritualia. Ergo. *Probatur minor.* Effectus omnis habet de perfectione, prout participat de suo principio ; est igitur eo perfectior, quo magis participat de suo principio, seu ad illud redit, juxta illud vulgatum : *Effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium.* Redire enim in suum principium, ex parte effectus, nihil aliud est quam principii similitudinem secundum *esse* et naturam gerere : effectus autem gerit sui principii similitudinem prout ejus natura naturam principii repræsentat. Atqui Dei natura est actualis intellectio (48), atque ipse creaturas produxit per intellectum, sicut videre est II *Cont. Gent.* 46. Ergo, si non creatæ fuissent intellectuales naturæ, *esse* et naturam Dei non repræsentaret mundus, qui idcirco neque rediret ad suum principium, neque ei assimilaretur. Ergo careret perfectione debita.

Confirmatur. Non tantum *esse* et natura Dei, sed et ejus operatio omnis est essentialiter intellectualis ; ideoque, ut mundus perfecte ei assimilaretur, non satis fuit quod *esse* intellectuale Dei repræsentaret, sed

[1] S. Francisc. *Amour de Dieu*, lib. II, cap. II.

insuper intellectualem ejus operationem debuit repræsentare. Atqui sola intellectualis creatura potest hujusmodi operationis similitudinem gerere hæc ; enim operatio elicitur per intellectum et voluntatem, quæ in intellectuali natura tantum inesse possunt. Ergo.

Ex motivo creationis. Sicut ostensum est supra (124), bonitas Dei fuit motivum creationis seu vis quæ ipsum quasi inclinavit ad creandum. Porro de ratione illius motivi est quod Deus creaverit entia intellectualia. Ergo. *Probatur minor* : Bonitas Dei prout fuit motivum inclinans illum ad creationem libere faciendam, est attributum morale : attributum autem morale ordinem dicit proprie ad entia moralia seu intellectualia tantum ; nemo enim nisi metaphorice dici potest moraliter bonus quoad entia irrationalia, sicut nemo dicitur proprie habere charitatem erga animalia, plantas, lapides, etc. Ergo terminus ad quem Deus respiciebat intendebatque proprie ac primario, quando suam bonitatem veluti diffundebat in creatione mundi, fuerunt entia intellectualia.

3° *Ex fine primario creationis.* Deus creavit mundum propter gloriam suam extrinsecam, uti demonstratum est supra (118 et 119). Porro hunc finem non potuit consequi, nisi creando in mundo entia intellectualia. Ergo. *Probatur minor :* Gloria est clara notitia cum laude, ideo non potuit Deus gloriam suam ex creatione mundi metere, nisi produxerit entia quæ ipsum cognoscant laudentque. At vero sola entia intellectualia possunt Deum cognoscere eique laudem rependere.

Quapropter, si Deus creasset universum entibus intellectualibus deflloratum, aut fecisset opus absque ullo fine intento, aut non adhibuisset media ad finem intentum. Utrumque autem valde repugnat summæ ejus sapientiæ. Ergo.

Dices contra primam rationem : Artifex humanus artificiata producit quoque per intellectum. Atqui tamen ejus artificiata non sunt entia intellectualia, licet causam intellectualem demonstrent. Ergo non bene infertur, existere in universo entia intellectualia, ex hoc quod Deus per intellectum produxit universum.

Resp. Dist. maj. Producit diversimode ac Deus, *concedo* ; secus, *nego* ; et hinc *nego consequentiam*. Artifex humanus producit per intellectum, quatenus habet in suo intellectu exemplar juxta quod efficit opus, non autem eo sensu quod intellectus ejus sit causa proxime efficiens opus ; unde intellectus humani artificis est principium solummodo mediatum et remotum operis, dum intellectus divinus est operis sui principium immediatum ac proximum ; ipse enim simul exemplar concipit et juxta illud efficit opus. Deinde, in artifice humano, exemplar est distinctum atque diversum tum ab intellectu, tum a cognitione intellectus ; in Deo autem intellectus, cognitio et exemplar nec diversa, neque distincta sunt realiter ab invicem. Ideo, quia effectus productus, si perfectus sit, debet assimilari principio tum elicitivo, tum formali suæ productionis, quantum fert natura ejus, necesse fuit, ut universus assimilaretur Deo secundum intellectum, quatenus potissima illius pars essent entia intellectualia. Dico *potissima pars ejus,* quia multæ universi partes non sunt capaces intellectus, ut intellectus est, sed tantum alicujus similitudinis ejus. Vide 2 *Cont. Gent.* 46.

* ARTICULUS VI.

DE TEMPORE A QUO PERACTA FUIT CREATIO MUNDI.

129. Non est munus philosophiæ investigare quan-

tum tempus elapsum sit ab exordio mundi ; sed tantum an mundus sit creatus ab æterno. Veteres philosophi et non pauci inter recentiores existimant mundum esse æternum. Catholici autem omnes debent, secundum fidei instituta, profiteri mundum non existere ab æterno. Sed alii cum Alberto Magno, S. Bonaventura, Toleto, Petavio, Gerdilio, etc., dicunt, non solum fide catholica, sed etiam lumine rationis posse evidenter demonstrari hanc veritatem : dum alii cum D. Thoma, Suaresio, et plerisque scholasticis, uti probabiles habent rationes philosophicas quæ adhibentur ad demonstrandum initium mundi ; tamen eas non habent tanquam certo et evidenter demonstrantes. Unde D. Thomas, I p. q. XLVI, a. 2, et II *Cont. Gent.* XXXVIII, ne detur impiis locus irridendi mysteria fidei, vituperat eos qui initium mundi solo lumine rationis demonstrare enituntur. Attamen hoc judicium scholasticorum non erat absolutum ; erat enim de probationibus quæ sua ætate adhiberi solebant, sed nullatenus contendebant rationem nunquam invenire posse probationes quæ certo demonstrent mundum habuisse exordium. Vide Gerdilium, *Démonst. mathématique contre l'éternité de la matière.* Ut hanc quæstionem aliquatenus solvamus, illam partimur, et declaramus primum jus, deinde factum.

PARAGRAPHUS I.

DE ÆTERNA DURATIONE ENTIS CONTINGENTIS ABSOLUTE SUMPTI.

130. Non inquiritur hic an tale ens fuerit necne ab æterno, sed an intrinsece repugnet quod ens creatum existat ab æterno. Duratio est permanentia in *esse :* alia est simultanea per essentiam ; alia est simultanea

per participationem; et alia est successiva. Recollige dicta in Ontologia, n. 197 et seq.

PROPOSITIO.

Duratio simultanea per participationem potest esse æterna.

131. Prob. 1° Nec definitio creationis, neque ulla ratio sive ex parte Dei, sive ex parte creaturæ, effectus æternitatem impugnat. Sed a nullo alio fonte depromi possunt rationes quæ talem impossibilitatem suadeant. Ergo. Minor patet ex se. Prima pars majoris ita declaratur: creatio dicitur quidem productio ex nihilo, sed particula *ex* non significat successionem unius post aliud, quia creatio non est successiva. Locutio *ex nihilo* vel significat carentiam causæ materialis, et ex hac parte nulla est novitatis existentiæ necessitas, quia creatio etiamsi esset æterna, nihilominus a materiali causa independens esset; alioquin non esset creatio proprie dicta: vel significat habitudinem ad terminum *a quo*, qui debet esse simpliciter *non ens*, et sic denotat tantum ordinem naturæ, non vero durationis; sed hic naturæ ordo consistit in eo quod creatura de se nullum omnino *esse* habet, sed ipsi ab alio integrum communicatur per creationem; porro etiamsi ab æterno crearetur, nihilominus crearetur ex nihilo, quia ab æterno acciperet totum suum *esse* ab alio; et licet in nulla duratione reali verum esset dicere: *Creatura non est,* aut *nihil est*, tamen verum esset dicere illam prius natura esse nihil quam aliquid. Secunda pars majoris ita declaratur: apud Deum nihil est impossibile: igitur creatio æterna ex parte Dei non repugnat. Sed neque repugnat ex parte creaturæ; licet enim ab æterno produceretur, nihilominus esset res creata atque essentialiter dependens. Non

est enim de ratione *esse* creati quod aliquando non fuerit, sed solum quod non sit a se et non habeat absolutam existendi necessitatem. Utraque autem conditio verificaretur, etiamsi creatura esset ab æterno, quia et ab alio effective manaret, et ex libera Dei determinatione penderet : æternitas enim effectus non repugnat libertati causæ, quia, sicut determinatio divinæ voluntatis æterna est, et nihilominus libera, eo quod prius ratione indifferens intelligitur, quam determinata in sua æternitate ut hoc vel illud objectum extra se velit ; ita, licet ab æterno produceret ad extra, esset indifferens prius secundum rationem ad creandum vel non creandum.

2° Duratio indivisibilis non repugnat creaturæ. Sed duratio indivisibilis non habet initium, ac subinde non datur ratio cur æterna esse non possit. Ut enim duratio sit indivisibilis, sufficit quod ens durans nec in suo *esse*, neque in suo essendi modo successionem habeat. Sed ille status possibilis est creaturæ, saltem per virtutem divinam : in hoc enim statu versantur Beati. Quod vero duratio indivisibilis non habeat initium proprie dictum facile patet ; nam ubi est initium proprie dictum, hoc initium distinguitur ab eo quod subsequitur, et a fine : porro hoc esse non potest sine continuitate et distinctione. In indivisibili autem non magis invenitur finis et initium quam in puncto stricte sumpto. At vero si dari potest duratio creata sine initio, quid vetat quin possit esse æterna per participationem ? Illa æternitas creaturæ erit essentialiter et infinite differens ab *esse* et æternitate Dei, qui est per essentiam.

132. *Notanda.* 1° Durationes indivisibiles majorem extensionem non habent nisi negativam, quoad nostrum concipiendi modum. Comparationibus quas instituimus inter illas, non significatur vera quantitas,

sed aut diversa, aut eadem habitudo ad oppositam privationem. Quia enim non intelligimus hæc indivisibilia prout in se sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare, quæ majori vel minori coexistit tempori. Unde unam ex his durationibus dicimus majorem, minorem, aut æqualem alteri, non per intrinsecam denominationem ad majus, aut minus, aut æquale tempus. Sic duratio divina in se non est major hodie quam heri ; sed dici potest majori tempori hodie quam heri coexistere. Angelus quidem dici potest plus durasse hodie quam heri, non tamen in eo sensu quod illius duratio sit extensior, sed in eo sensu quod servatus fuerit hodie, licet absolute destrui potuisset.

2° Non est de essentia omnis durationis indivisibilis quod omnibus temporibus coexistat ; illud enim pro durationibus creatis pendet a voluntate Dei ; sic duratio justi qui novissimus felicitate æterna gaudebit, non coexistit diei hodiernæ, et nihilominus tam indivisibilis est quam duratio justi qui jam in æternitate fruitur visione beata. Sed quum omnis creatura, quantumvis incorruptibilis sit quoad *esse*, mutabilis sit ex natura sua quoad locum et operationes suas, ideo illi præternaturale est fieri in eo statu, in quo non possit suos motus aut operationes naturales exercere, vel variare. Vide Suar. *Metaph.* disp. xx, sect. v, n. 16.

Solvuntur difficultates.

133. *Obj.* 1° Pertinet ad essentiam creationis quod a conservatione distinguatur, saltem ratione. Sed non distinguitur nisi inquantum creatio significat novitatem existentiæ, et eam non significat conservatio,

alioquin creatura non deberet dici creata, sed servata ab æterno. Ergo in creatione essentialiter invenitur novitas existentiæ, et inde habetur *esse* post non *esse*.

R. 1° *Nego maj.* Non enim necesse est conservationem a creatione distinguere. 2° *Nego min.* Licet necesse esset conservationem a creatione distinguere, nihilominus distinguuntur ratione, ponendo creationem æternam : prout consideramus meram participationem *esse* creati, habetur ratio creationis : prout vero in illa concipimus quamdam successionem imaginariam, habetur ratio conservationis. Quum enim illa distinctio, fatentibus adversariis, sit rationis tantum, non alia quærenda est distinctio præter illam quam fingimus. Sed mera distinctio rationis, ut sic, non præbet argumentum ad aliquid fulciendum, quum proveniat a debilitate intellectus hominis.

Obj. 2° Successio est de ratione omnis durationis creatæ, etiam pro meris spiritibus quoad *esse* ; licet enim spiritus in se semper remaneat idem, non remanet idem quoad suum egressum a suo principio, nempe Deo. Entia spiritualia egrediuntur a suo principio, non sicut aqua a fonte, sed sicut lumen a sole : aqua continue fluit, ita ut semper alia atque alia maneat : lumen vero idem manens continue egreditur a sole ; unde licet non sit varietas in ipso *esse* luminis, tamen in illius egressu a sole invenitur continuitas et successio. Pariter in omni egressu *esse* creati a Deo invenitur continuitas et successio. Ergo. Ita S. Bonaventura.

R. Dist. maj. De ratione omnis creatæ durationis est quod possit mutationi subjacere vel quoad *esse*, vel quoad accidentia, ut fit in corporibus ; vel quoad accidentia tantum, ut fieri potest in spiritibus, *concedo* ; quod de facto et actu necessario subjaceat mutationi,

nego. Comparatio autem desumpta ex lumine solis neminem, nostra ætate, nisi plombeum in scientia physica, illaqueare potest.

Obj. 3° Duratio æterna nec minui, neque augeri potest. Sed omnis duratio creata augeri vel minui potest ; alioquin angelus tamdiu duraret quam Deus; imo, si Deus nunc de novo angelum aliquem crearet et servaret, hic angelus tamdiu duraret quam cæteri angeli : quæ absurda sunt. Ergo.

R. Dist. maj. Duratio æterna Dei nec augeri, neque minui potest, *concedo*; duratio æterna creaturæ, *subdist. :* quoad extensionem quasi quantitativam, *concedo ;* quoad intensitatem, *nego.* Quum enim duratio non sit realiter distincta ab ente durante, si illud ens est indivisibile aut per essentiam, aut per voluntatem Dei, manifestum est quod illud hypothetice non potest augeri, neque minui, ac subinde neque illius duratio. Sed quum omne ens præter Deum habeat *esse* finitum, eo ipso habet etiam durationem actu finitam, quæ augeri vel minui potest, non in eo sensu quod remaneat idem ens eademque duratio, siquidem essentiæ rerum sunt indivisibiles atque immutabiles ; sed in eo sensu quod dari potest aliud ens quod magis vel minus participet *esse* et indivisibilitatem Dei; cujus proinde duratio sit major vel minor, non quantitate extensiva, sed comprehensiva et entitativa.

Obj. 4° De ratione creaturæ est quod non producatur eodem modo ac Verbum Dei. Porro sancti Patres inferunt Verbum esse Deum ex eo quod ab æterno productum est ; et inde putant sufficienter probari illam productionem non esse creationem, quia æterna est. Ergo sancti Patres tenent quod æternitas creaturæ repugnat.

R. Dist. min. Id inferunt ex fidei lumine, *concedo;* ex lumine rationis, *nego.* Sancti Patres loquuntur se-

cundum fidem, quæ docet nullam creaturam de facto esse æternam ; ex quo recte colligunt Verbum non esse creaturam, si æternum est. Quando absolute loquuntur, dicunt coæternitatem ad Deum repugnare creaturæ, in eo sensu quod creatura non sit facta, et a se existentiam habeat, non autem in eo sensu quod coexistentiam æternam habeat per participationem ; quod Verbo alienum est : non enim habet causam efficientem, sed est essentialiter et substantialiter genitum. Unde Augustinus dicit angelos, licet forent ab æterno creati, nihilominus non fuisse futuros coæternos suo Creatori : « Ille enim semper fuit æternitate immutabili, isti autem facti sunt. » XII *De Civit.* xv.

PARAGRAPHUS II.

DE IMPOSSIBILITATE ÆTERNITATIS MUNDI PROUT DE FACTO EXISTIT.

PROPOSITIO.

Impossibile est ut mundus præsens sit ab æterno.

134. Prob. 1° Ex Aristotele, D. Thoma, Suaresio, Galileo, et fere omnibus philosophis, multitudo actu infinita per se repugnat. Atqui, si mundus esset ab æterno, daretur multiplex multitudo actu infinita per se, videlicet successionum quæ prætereunt et innumeræ inveniuntur in diversis creaturis. Ergo.

Ut hujus argumentationis vim contundant, adversarii distinguunt multitudinem generaliter sumptam a multitudine specialiter sumpta ; hæc, juxta illos, est utique mensurabilis, et infinita esse non potest ; dum illa potest esse infinita actu. Sed 1° ipse Suaresius habet ut probabilius quod multitudo hujusmodi est impossibilis, et D. Thomas, I p. q. VII, a. 3, sim-

pliciter dicit : « Impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. » 2° Entia quæ fuerunt, prorsus fuerunt in aliqua specie ; genera enim ex se non possunt existere ; et si unaquæque species entium non potest esse infinita, neque multitudo generica quæ illis coalescit. 3° Ratio quam afferunt, non probat ; desumitur ènim ex eo quod Deus distincte cognoscit omnia possibilia, ac subinde multitudinem infinitam : at, sive finita, sive infinita sit multitudo possibilium, parvi refert ; certum est enim totam hanc multitudinem nec esse, neque fuisse creatam, ac ideo nihil conferre ad rem ; agitur enim de entibus quæ producta fuerunt.

2° Multitudo in rerum natura existens est creata. Sed omne creatum finitum est ; comprehenditur enim sub aliqua certa ordinatione creantis, qui creatum vel ut medium ad acquisitionem alicujus determinati finis destinat, vel ut finem per aliqua determinata media assequendum intendit : Deus enim non intendit modo indeterminato, quum sit impossibile etiam ipsi creaturæ intendere indeterminate. At omne finitum mensurari et numerari potest. Porro multitudo successionum præteritarum est existens in natura rerum, non quidem simul, cum id non ferat illius natura, sed successive : de ratione successivorum est quod existant fluendo. Successio igitur recte dicitur actu existens, modo fluat adhuc, utcumque longa sit ex parte ante. « Omnis multitudo in rerum natura existens est creata ; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur (non enim in vanum agens aliquod operatur). Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.» (I p. q. VII, a. 4.)

3° Successio infinita ex parte *post*, fatentibus ad-

versariis, repugnat. Sed non minus repugnat ex parte *ante*. Frustra reponis dissimilem esse rationem, nempe successionem præcedentem esse infinitam ratione principii, et finitam ratione termini : ex quacumque parte consideretur infinitas, nihilominus est infinitas, et nulla est ratio cur occurat limes ex una parte, potiusquam ex altera. Si Deus potest ducere in spatio lineam infinitam ex parte principii, et finitam ex parte termini, quæ videlicet terminetur ad tale punctum spatii, potest creare alteram lineam, quæ incipiat ab hoc eodem puncto spatii in eamdem directionem, atque in infinitum extendatur. Sed non minus repugnat successio sine initio et fine ; quod enim repugnat spatio, repugnat etiam, proportione servata, durationi successivæ. (Vide alias rationes hujus impossibilitatis apud D. Thomam, I p. q. VII, a. 3.) Unde ipsemet Suaresius fatetur durationem successivam non posse esse infinitam ; et contra Durandum affirmat res corruptibiles posse infinito tempore durare quia possunt servari a Deo, ita ut nullam, sive quoad substantiam, sive quoad accidentia, mutationem experiantur. « Si autem res corruptibiles ab æterno crearentur, nihil possent ex æternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil pati possent, nisi per motum successivum, quem repugnat esse ex æternitate. Dico autem a contrariis agentibus, quia agimus de actione corruptiva ; actio enim perfectiva, ut illuminatio, visio, intellectio, optime potest ex se infinito tempore durare. Quomodo dixit Augustinus, VI *De Trinit.* 1, quod splendor ignis aut solis coæternus illi esset, si ignis aut sol esset æternus. At vero actio corruptiva, quæ fit cum resistentia contrarii, motum et successionem requirit, et ideo esse non potest ex æternitate. » (*Metaph.* disp. XXVIII, sec. 5, n° 16. Vide etiam n. 18.)

4° In rebus successivis quæ pendent efficienter aliæ ab aliis, non potest procedi in infinitum. Ultima enim pendet a penultima, quia illius influxum accipit: hæc ab altera pendet, quia accepit etiam ejus influxum, et sic deinceps. Porro ille influxus necessario habet fontem primum a quo primitus defluat, et qui est causa prima in successione : ideoque successio habet initium. Aliunde, si infinita esset successio, quum, fatentibus adversariis, impossibile sit infinitum pertransire, ille influxus non potuisset pervenire ad ultimam causam successionis.

Nec vim hujus argumentationis enervat distinctio quæ ponitur inter causas subordinatas per se, et causas subordinatas per accidens. Licet enim aliquis effectus produci potuisset a causa alia ab illa ex qua immediate procedit, de facto tamen non procedit ab alia ; at nunc agitur, non de eo quod fieri potuisset, sed de eo quod factum est. Utique verum est quod Petrus filius Jacobi, generavit Paulum, non quatenus est filius Jacobi, sed quatenus est homo ; ac subinde absolute Paulus potuisset generari ab infinitis aliis hominibus : at si ad factum attendas, videlicet posito quod Paulus generetur a Petro, certum est illum jam non amplius posse generari ab aliis hominibus. Ideo necessitate hypothetica, Paulus rationem suæ existentiæ habet immediate in Petro, et non in alio ; Petrus in Jacobo, et non in alio. Unde, si teneas successionem genitorum esse infinitam, nunquam haberi poterit prima ratio eorum existentiæ : quod repugnat, sicut repugnat ut sit effectus sine causa.

Præterea, si concedis non posse procedi in infinitum in causis ita per se subordinatis, ut una ab alia necessario dependeat, hanc impossibilitatem fateri debes pro his quæ facta sunt, quia unus genitus, ut dixi, nonnisi unum generantem habet. Martellorum exem-

plum, quod adducit D. Thomas, nedum solvat difficultatem, potius illam augescit. Nam si artifex successive martellis infinitis uteretur per accidens, quia nimirum unus post alium frangitur, nunquam posset opus agere, quia illa successio infinita martellorum nunquam posset exhauriri : et si aliquando occurreret martellus qui non frangeretur, per quem opus perficeretur, successio non esset infinita, et hic ultimus martellus tantum esset vere causa instrumentalis operis. Ideo, quemadmodum impossibile est uti infinitis martellis, si opus reapse conficiatur, ita impossibile est regredi infinitum, ut habeatur ratio sufficiens et ultima alicujus effectus qui reapse producitur.

5° Illi quos impugnamus, fatentur multitudinem infinitam in simultaneis esse impossibilem. Sed tam impossibilis est in successivis, quia Deus potest in existentia servare omnia entia quæ successive in existentiam adducuntur, ita ut coexistant omnia. Unde D. Thomas, I p. q. XLVI, a. 2, ad 8.; et II *Cont. Gent.* XXXVIII, difficultatem depromptam ex multitudine actu infinita animarum humanarum, in hypothesi creationis æternæ, non solvit, nisi dicendo hanc rationem esse particularem : « Unde, pergit, posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno. » Sed illa ratio facile redditur universalis, tum quia successio est actu dum fluit ; tum quia, ut jam dixi, Deus potest servare in existentia res successivas ; tum quia potest unicuique successionis annulo, ut ita dicam, correspondentem creaturam producere et servare : et si illæ creaturæ annulis correspondentes non possunt esse multitudinis infinitæ : et pariter nec annuli successionis.

Ideo si teneas quod « impossibile est esse multitu-

dinem per se, vel per accidens, actu infinitam ; » et quod « necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur » (I p. q. VII, a. 4) ; et quod impossibile est pertransire infinita, etc., non potes admittere durationem successivam infinitam, quæ videlicet non habeat initium. Si vero teneas cum Algazelo, Averroïstis, Leibnitio, et quibusdam aliis, quod possit dari in natura rerum multitudo actu infinita in simultaneis, oportet demonstrare hanc multitudinem esse impossibilem ; quod valde suadent plures rationes factæ, et aliæ, quas nimis longum esset exponere.

N. B. Utique præfatæ argumentationes et aliæ hujusmodi non convincunt eos qui aut metempsychosim, aut mortalitatem animarum, aut unam duntaxat et eamdem pro hominibus superstitem animam, aut alios errores ponunt, ut dicit S. Thomas ; sed illas in seipsis inconcussas esse existimo ; unde ut vim habeant respectu impiorum, necesse est primum errores ex eorum intellectu avellere.

Solvuntur difficultates.

135. *Obj.* 1° Tempus est necessario æternum ; quia si tempus non est æternum, oportet ponere ejus non existentiam ante ejus existentiam : pariter si non semper futurum est tempus, ponenda est ejus non existentia post ejus existentiam. Sed *ante* et *post*, seu prius et posterius quoad durationem, non possunt esse sine tempore. Ergo aut tempus est æternum, aut erat tempus quando non erat tempus. Sed tempus est accidens, quod sine aliquo subjecto existere non potest : subjectum illud non est Creator : ergo est creatura. Ita Aristoteles et Kantius.

R. Nego maj. Nam sub prioritate quæ tempus præ-

cessit, non veram epocham designamus, sed imaginationis figmentum : quum dicimus «tempus habet *esse* post non *esse*, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum; sicut quum dicimus quod supra cœlum nihil est, non intelligimus quod aliquis sit locus extra cœlum, qui possit dici supra respectu cœli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere. » (II. *Cont. Gent.* XXXVI.)

Obj. 2° Cousin et non pauci eclectici ita ratiocinantur : Deus est causa inquantum substantia ; et est substantia inquantum causa. Hinc Deus, quia causa est, creare potuit ; quia vero est causa absoluta, non potuit non creare. Ideo creatio est æterna et necessaria.

R. 1° Substantiæ et causæ non est eadem ratio : substantiæ notio respicit existentiam ; dum causæ notio respicit operationem : et haberi potest substantia quæ non sit actu causa producens effectum. 2° Etsi eadem esset ratio causæ et substantiæ, immerito inferretur creationem esse necessariam, quia causa potest esse libera. 3° Præcise quia Deus est causa absoluta, est magis independens et magis liber. Unde illa notio causæ absolutæ, nedum faveat eclecticis, directe illis adversatur, quia Deus, si necessitaretur ad creandum, jam dici non posset causa absoluta.

Obj. 3° Bonitas Dei requirit ut sese communicet quantum fert natura entis in quo manifestatur. Sed, quum creaturæ participent bonitatem Dei inquantum habent existentiam, eo magis ostendunt Dei bonitatem quo diuturniores sunt. Ergo bonitas Dei requirit ut creaturæ per durationem maximam e possibilibus, seu ab æterno ipsam participent.

R. 1° *Transeat maj. Nego min.* Participatio boni-

tatis Dei fit per creaturas, eo fine ut exterius manifestetur ejus præcellentia. Sed præcellentia divinæ bonitatis per hoc maxime apparet quod non semper fuerunt creaturæ, dum ipse semper fuit : « Ex hoc enim manifeste apparet quod res aliæ præter ipsum ab ipso *esse* habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo ; hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret. » II. *Cont. Gent.* XXXVIII[1]. Dico *transeat*, quia Deus non tenetur ad optimum. Sed, quum stabilivimus durationem successivam ab æterno esse impossibilem, hoc plane sufficit ad evertendum consequens.

ARTICULUS VII.

DE CAUSA EFFICIENTE CREATIONIS.

136. Quidam putant virtutem creatricem non esse ita absolutam, ut Deus non possit eam tribuere creaturis ; sic Ariani docuerunt Deum creasse suum Verbum, eique dedisse potentiam mundum creandi. Alii contendunt creaturam, sin ut principalem, saltem

[1] Hanc rationem D. Thomas habet uti efficaciorem cæteris ad probandum mundum non existere ab æterno. Sed non potest haberi tanquam inconcussa. Reapse hic modus agendi facit quod homo *facilius* Dei attributa cognoscit, atque eum ab aliis entibus secernit ; at Deus non tenetur ad eligenda media quibus homo *facilius* perfectiones divinas cognoscat, sed tantum ea quæ illas manifestant secundum mensuram, quam ipse libere præordinavit ; inde consequitur hanc probationem non esse convincentem. Aliunde, posito quod creaturæ sint ab æterno, magis eo ipso ostendunt bonitatem Dei, licet homo non *facilius* illam bonitatem cognosceret, quia non tam facile Deum a creaturis distingueret.

ut instrumentalem causam ad creationem concurrere posse.

PROPOSITIO I.

Creatio ex nihilo est propria actio Dei solius.

Prob. 1° Vis creatrix, quia nullatenus pendet ab alio, est omnino absoluta. Porro id quod est omnino absolutum, repugnat creaturæ ; supponit enim omnimodam independentiam. Præterea virtus creatrix est maxima omnium ; unde si aliqua creatura illam haberet, in hoc saltem æquipararetur Deo ; quod repugnat. Ergo.

2° Quum ordo actionum sit secundum ordinem agentium, nobilior actio est nobilioris agentis propria. Sed nobilior actio est prima omnium, seu creatio, quam cæteræ omnes præsupponunt, et ex qua dependent : et Deus est nobilius agens, ut patet. Ergo.

3° Creatio est prima omnium actionum, per quam communicari potest *esse* participatum, et hoc sensu per se primo tendit ad producendum ens totum inquantum ens. Sed actio hujusmodi ex natura sua requirit ut defluat ab *esse* per essentiam ; ideoque dari non potest entitas participata quæ vim habeat ad talem actionem.

4° Ad creationem requiritur actio subsistens, quum non detur subjectum in quo recipiatur. Sed in Deo solo actio est subsistens ; in ipso enim non distinguitur substantia ; dum in creaturis omnibus actio est accidens. Ergo.

PROPOSITIO II.

Creatura non potest concurrere ad creationem tanquam causa instrumentalis.

Prob. 1° In creatione facienda instrumentum est

inutile; adhibetur enim ut influxus causæ principalis transmittatur ad effectum. Sed Deus nullo modo eget instrumento ad influendum in effectum. Ergo.

2° Cooperatio instrumenti ad creationem, non solum inutilis est, sed etiam impossibilis. Ad creationem enim requiritur actio subsistens; sed actio subsistens non agit ope instrumenti. Præterea instrumentum, si est vere instrumentum, non tantum transmittit actionem principalis agentis, sed habet sibi propriam et connaturalem actionem per quam exsequitur actionem principalis. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti prior est in via productionis quam effectus respondens principali agenti; v. g. prior est sectio ligni quam forma scamni : unde fit ut finis ultimus respondeat primo agenti. Ergo actio propria instrumenti debet producere in effectu aliquid prius in via generationis quam ipsum *esse*, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile, quia actio instrumenti non est subsistens, et in creatione non habet subjectum in quo recipiatur. Vide II *Cont. Gent.* XXI.

Dices. S. Augustinus, tractatu LXXII *in Joan.*, docet quod *majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram.* Sed creatura potest esse instrumentum justificationis impii. Ergo potest esse instrumentum creationis.

R. Dist. maj. Justificatio est majus opus quam creatio, quantum ad operis substantiam, *concedo;* quantum ad modum productionis, *nego.* Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantum ad modum fiendi non est tantum opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo. Vide I, II, q. CXIII.

CAPUT II.

DE RERUM CONSERVATIONE.

ARTICULUS I.

DE VIRTUTE QUA CREATURÆ IN EXISTENTIA PERMANENT.

138. Aliqui docent creaturas in existentia permanere virtute sibiipsis inhærenti, adeo ut earum conservatio ex parte Dei sit tantum indirecta, inquantum scilicet Deus removet contraria eis ; sic hortulanus conservat plantas quas non eradicat, sed tuetur. Alii saniores philosophi docent Deum directe creaturas conservare, videlicet influxu positivo, qui illas immediate attingit, sicut umbra quæ progreditur in solario, continue producitur per novum aspectum solis. Hæc veritas est omnino certa ex lumine fidei ; sed ex lumine rationis difficilior videtur, nec ab omnibus habetur tanquam omnino certa. Attamen illam non esse imperviam rationi constat, quia illam cognoverunt philosophi ethnici, ut innuit Justinus Martyr, in *Oratione Parenetica ad Gentes,* latiusque confirmat Eugub. lib. I et III *De perenni philosophia.*

PROPOSITIO.

Deus directe et positive conservat creaturas.

139. Prob. 1° *Ex natura creaturæ.* Impressio agentis non permanet in effectu, cessante influxu, nisi hæc impressio constituat naturam seu essentiam effectus: v. g. incisio manet in ligno, quia est ipsamet natura

effectus ; sed lumen, recedente illuminante, non manet in diaphano, quia lumen non est natura diaphani. Porro *esse* non est natura seu essentia alicujus rei creatæ, sed solius Dei. Ergo nulla creatura potest, cessante influxu divino, habere *esse*, seu permanere in existentia. Confirmatur comparatione solis, qui in physicis est causa luminis, non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse* ; unde cessante influxu solis, cessat illico et lumen. Sed multo essentialius pendet quodlibet ens creatum a Deo, quam lumen a sole, multoque inferior est participatio *esse* divini a creatura, quam participatio solis a lumine. Ergo multo magis pendet ab illo quoad conservationem.

2° *Ex natura durationis*. Permanentia seu duratio, non re, sed ratione tantum differt ab *esse* rei. Sed creatura non habet *esse,* nisi per influxum directum et positivum Dei. Ergo nec habet permanentiam illius *esse*, nisi per talem influxum.

Deinde, licet permanentia esset aliquid realiter distinctum ab *esse*, nihilominus esset directe et positive a Deo, tum quia non potest esse nobilior quam *esse* cui inhæreret ; tum quia quidquid reale est, participat realitatem divinam.

3° *Ex dependentia creaturæ*. Creatura omnis maximam et proximam dependentiam a Deo semper habet. Si autem permaneret in existentia virtute sibi inhærenti, non semper proxime et maxime dependeret a Deo, sed tantum primo momento suæ existentiæ ; sic fructus physice et proxime pendent ex arbore, quando feruntur ramis ejus, non autem cum ex eis jam sunt abscissi.

4° *Confirmatur*. Repugnat ut Deus sit in absoluta impossibilitate annihilandi creaturas. At, si non directe et positive conservat eas, versatur in hujusmodi impossibilitate : tunc enim non potest eas annihilare,

nisi per influxum positivum : sed actio positiva, cum sit egressus effectus a sua causa, pro termino habet necessario aliquid positivi, non vero nihilum. Si autem admittatur conservationem fieri directe per influxum positivum, facile explicatur annihilatio : ad illam enim sufficit subtractio influxus.

Unde sapienter D. Thomas, III *Cont. Gent.* LXV : « Sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis ; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in *esse* virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in *esse* nisi virtute Dei. »

Solvuntur difficultates.

140. *Obj.* 1° Sicut corpora, quæ sunt indifferentia ad motum, vel ad quietem, servant motum acceptum, quin extrinseca virtute indigeant ; ita ens contingens, quod est indifferens ad existendum, vel non existendum, servat existentiam acceptam, quin extrinseca virtute indigeat. Ergo.

R. Nego antec. et parit. Corpus in motu habet in se causam sui motus, donec quiescat, videlicet impulsum a motore receptum : ille impulsus est transiens inhæretque moto : sed substantia Dei, quæ creat, non est transiens, nisi virtualiter, neque inhæret creaturæ. Deinde entia contingentia nec ad existentiam, neque ad nihilum tendunt virtute sua, sed solum secundum potentiam agentis. Dico *virtute sua*, nam vi naturæ suæ res ad bonum inclinantur, et inde ad existentiam.

Obj. 2° Opus ab artifice confectum permanet absque

illius auxilio. Ergo a fortiori opus Dei permanere potest virtute sua.

R. 1° *Dist. antec.* Si ab artifice pendeat quoad *fieri* tantum, *concedo*; si pendeat etiam quoad *esse*, *nego*: sic figura liquidi non permanet, si vas subtrahatur, quia illa figura a vase pendet quoad *fieri* et quoad *esse*. 2° *Nego conseq.* Opus enim omne artificis creati tanquam fulcrum habet substantiam præexistentem: natura autem nonnisi virtutem Dei pro fulcro habet. Quod autem humanus artifex possit efficere opus quod, cessante actione, permaneat, non est perfectio simpliciter, sed potius supponit imperfectionem, nempe imperfectionem artificis, qui non potest facere opus secundum proprium illius *esse*, sed solum secundum quamdam formam et figuram quæ ex situ et ordine consurgat.

Obj. 3° Conservatio directa et positiva est creatio continuata. Sed creatio continuata omnem creaturæ activitatem pessumdat; nam simul cum substantia accidentia modosque producit.

R. Dist. min. Si sumatur ad sensum Baylii et ejus assectatorum, *transeat;* si in genuino sensu accipiatur, *nego.* Baylius continuatam creationem in eo sensu intelligit quod res indesinenter renoventur, scilicet vicissim destruantur et producantur : sed ista conservatio est potius destructio rerum; vera conservatio opponitur annihilationi. Dico *transeat*, quia valde dubia est minor etiam ad sensum Baylii sumpta ; nam utique causa prior est effectu ; sed hæc prioritas potest esse rationis seu naturæ tantum. Unde non absolute repugnat ut creatura agat simul ac producitur a Deo. Tandem modos et accidentia quæ necessario dimanant ab essentia sua, creatura accipit in creatione, non vero accidentia quæ superadduntur essentiæ jam completæ. Ideo creatio nullatenus adimit efficacitatem creaturæ.

ARTICULUS II.

DE DURATIONE CONSERVATIONIS CREATURARUM.

141. Non agitur de creaturis spiritualibus, quæ sunt immortales ex natura sua; neque de præsenti statu rerum corporearum, quæ perpetuis subjacent mutationibus; et aliunde fides divina docet omnia esse comburenda in fine mundi; ne muneris quidem nostri est augurare futuras mundi perturbationes : sed solum inquirimus an elementa quæ constituunt res materiales, sint aliquando annihilanda.

PROPOSITIO.

Elementa mundi Deus servabit in æternum.

Prob. 1° Deus omnia creavit ad gloriam suam. Sed elementa mundi erunt semper apta ad illam gloriam manifestandam; unde non est ratio cur in nihilum redigantur; sed potius datur ratio ut conserventur, quia medium non repellitur, nisi desierit esse aptum ad finem. Et quum Deus sibi proposuerit gloriam non ad præfinitum tempus, sed ad æternitatem, annihilatio elementorum esset contra finem creationis.

2° Pulchritudo universi consurgit ex varietate rerum quæ illum constituunt : si autem annihilarentur elementa mundi, essent in æternitate solum spirituales substantiæ; et ideo aliquod pulchritudinis elementum deesset in creatione. Quod admitti non potest; tum quia universitas rerum sub nullo respectu minus perfecta erit, quando entia rationalia finem suum obtigerint; tum quia universitas rerum natura sua tendit, non ad imperfectionem atque annihila-

tionem, sed ad perfectionem atque assimilationem cum Deo habendam.

3° Valde consonum est ut terra, ex qua factum est corpus Christi, et quam suo consecravit sanguine, non adigatur in nihilum. Ergo.

4° Sicut homo ad honores et divitias provectus, humile tugurium familiæ suæ conservat ; sicut e naufragio ereptus tabulam salutis gratanter conservat ; « ut nutrix, ait S. Chrysostomus, infantem alens regium, cum ille ad paternum imperium pervenerit, ipsa quoque bonis simul fruetur ; » ita homo postquam adeptus fuerit beatitatem, mundi corporei conservationem in melius immutati expostulabit. Porro Deus quidquid desiderabunt electi, hoc ipsis concedet. Ergo.

5° Pauciores ex Patribus, ut æternitatem mundi uno ictu contra veteres philosophos corruerent, hoc effatum adhibere solebant : *Quæ initium habent, et finem habent, et quibus finis datur, initium datum constat* (Ambros. I *Hexaemeron*. cap. III), non advertentes ex tali ratiocinio, si valeret, pessumdari dogma christianum de sempiterna hominum existentia in altera vita. In contrariam sententiam magno agmine descenderunt alii Patres, et fere omnes scholastici, ducibus Hieronymo et Augustino, quorum ille docet in Scripturis significari « non alios cœlos et aliam terram, sed veteres et antiquos in melius commutatos » (In Isaiam, 51 et 65) ; alter autem conflagrationi orbis hunc unum tribuit effectum : « elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis. » (XX *De Civit*. XVI. Vide etiam I p. q. CIV, a. 4.)

Dices : Mundus factus est ad obsequium hominis et propter hominem. Sed post glorificationem, non indigebit homo elementorum obsequio. Ergo non erit necesse innovari.

R. « Mundus innovabitur, non ut homini serviat, sed ut homo renovatori ejus propter hoc gratias æternaliter agat ; quoniam mundum præmiari propter hominem, non est aliud quam hominem præmiari in illo.» (D. Thom. *In Apocalypsim*, 21.)

Inst. Saltem aqua prorsus annihilabitur ; nam in Apocalypsi dicitur : *Et mare jam non est.*

R. « Dicendum est quod aqua non intelligitur virtute ardoris illius (ignis) consumi penitus.... Nec fit ibi negatio ratione substantiæ ; sed ratione corruptibilis qualitatis. Unde per hoc subtiliter intuenti datur intelligi, quod purgabitur a corruptione omnimoda, et fœditate et falsa amaritudine.» (Id. ibid.)

CAPUT III.

DE RERUM GUBERNATIONE SEU PROVIDENTIA DIVINA.

142. Providentia et gubernatio divina, in usu consueto, promiscue usurpantur, licet inter se differant ; nam, juxta D. Thomam, providentia est ratio rerum in finem, quæ existit in Deo, seu ordo rerum conceptus et sancitus a Deo : gubernatio autem est executio hujus ordinis. Quoniam vero agimus de operationibus Dei *ad extra,* providentiam Dei, in præsenti, sumimus in latiori sensu, quatenus nimirum includit gubernationem rerum, atque eam definimus *actionem qua Deus singulas creaturas ad finem omnibus communem, nempe gloriam suam, et ad finem singulis proprium disponit ac dirigit.* Dicemus de existentia divinæ providentiæ, de modo et mediis quibus fit.

ARTICULUS I.

DE EXISTENTIA DIVINÆ PROVIDENTIÆ.

143. Epicurei, quia putarunt quietem absolutam Deitatis esse necessariam ad ejus beatitudinem, finxerunt Deos otiosos, qui nullo modo rerum mundi curam gerant. Fatalistæ, inter quos multi Stoici, admittunt ineluctabile fatum, cui ipsimet Dii necessario subjacent. Quidam pseudophilosophi providentiam Dei pro rebus præcellentibus admittunt ; sed eam non extendi ad res minimas, utpote Deo indignas, effutiunt. Deistæ confidenter prædicant Deum summe beatum et optimum res humanas, pro dignitate sua, non respicere ; et ita nullum frenum suis cupiditatibus habent ; qui apud Tullium ita fantur : « Imposuistis cervicibus nostris sempiternum Deum, quem noctes et dies timeremus. Quis non timeat omnia providentem et cogitantem, et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii Deum ? » (*De natura Deorum*). In quorum persona dicitur *Job* 22 : *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat.* Quum objectiones contra providentiam Dei depromantur potissimum ex malorum existentia, fusius illas confutabimus.

PROPOSITIO I.

Deus sapientia sua res omnes administrat et regit.

144. Prob. 1° *Ex causa finali creationis.* Omnes creaturas Deus produxit ut media ad finem ultimum, quem assequi intendit. Sed ut media procurent finem

intentum, debent disponi, impelli et dirigi ad hunc finem. Porro disponere, impellere et dirigere ad finem ultimum creationis omnes creaturas, est eas gubernare et regere. Ergo.

Confirmatur. « Quandocumque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnino dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet... Quum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, oportet quod Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sit gubernator omnium rerum. » III *Cont. Gent.* LIV.

2° *Ex motivo creationis.* Bonitas seu benignitas Dei induxit illum ad creandum. Sed bonus artifex diligentissime gerit curam rerum quas confecit : « Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat quod ipse condendum putavit? Si injuria est regere, nonne est major injuria fecisse [1]? »

3° *Ex constitutione rerum mundi.* Ordo mirabilis elucet in toto universo. Sed ille mirabilis ordo in tanta rerum vicissitudine et varietate, in tanta elementorum pugna, requirit supremum et universalem moderatorem, cujus imperio omnia obtemperent. « Quomodo adversantes naturæ, ignis dico et aquæ, aer et terra, in unius mundi complementum concurrissent ad invicem, et sine dissolutione perdurarent, nisi quæpiam omnipotens virtus, et ea conjunxisset, et semper conservaret indissoluta? » Joan. Damascenus, I *De Fide orthodoxa*, cap. 3. Ergo.

4° *Ex eversione fundamentorum sententiæ negantis.* Si Deus non provideret rebus, id esset, vel quia eas non cognosceret, vel quia non posset, vel quia nollet. Porro hæc tria, non tantum absurda, sed etiam impia sunt : primum enim infinitæ sapientiæ Dei, secun-

[1] S. Ambros. Hom. x *ad populum.*

dum illius omnipotentiæ, tertium summæ illius bonitati detrahit. Ergo.

Unde *Isaiæ* 40 : *Appendit tribus digitis molem terræ;* quod sancti Patres interpretantur de tribus præfatis attributis, nempe sapientia, potentia et bonitate, quæ providentiam Dei constituunt. Habentur enim tanquam tres digiti manus Dei, quibus omnia operatur *ad extra.* Eamdem providentiam olim Ægyptii repræsentarunt per sceptrum, cujus fastigio oculus fulgentissimus supereminebat; quia omnia quæ Deus infinita sua virtute condidit, fulgentissimo suæ sapientiæ et providentiæ oculo lustrat, futuraque prospicit, præsentia intuetur, et præterita tenet.

5° *Ex consensu populorum.* Omnes populi semper professi sunt divinæ providentiæ existentiam, ut constat linguis, sacrificiis, precibus, etc. « Si Dii, inquit Tullius, I *De natura Deorum*, n. 1, neque possunt nos juvare, nec curant, nec quid agamus animadvertunt.... quid est quod illos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibemus? » Dei providentiam, non solum christiani, sed etiam ethnici non minus firmiter quam Dei existentiam admittunt; atque Deum non provisorem habent impossibilem. Porro ille consensus est prorsus indicium veritatis, ut constat iisdem rationibus quas indicavimus ubi de existentia Dei. Ergo.

Hinc Concilium Vatic., sess. 3, cap. 1 : « Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt. »

PROPOSITIO II.

Providentiam suam Deus extendit ad res minimas.

145. Prob. 1° Omnes rationes quæ primam propositionem fulciunt, æque hanc stabiliunt.

2° Apud homines, summi provisores non descendunt ad infima, quia id præstare non possunt sine detrimento negotiorum præcipuorum; si vero hæc cura non exsuperaret eorum vires, eam gerendo laudem consequerentur. Sed Deus est provisor summus, sapientissimus, omnipotens. Ergo, etc. « Deus, ait Augustinus, creavit in cœlo angelos, in terra vermiculos; nec major in illis, nec minor in istis. »

3° Si cura infimarum rerum dedeceret majestatem divinam; et pariter cura totius universi; nam coram ipso, quid est totum universum? quid creaturæ perfectiores? Nonne tanquam nihilum reputari debent?

4° Evidentissima experientia constat Deum gerere curam rerum infimarum.

PROPOSITIO III.

Dei providentia maxime versatur circa creaturas rationales.

146. Prob. 1° Providentia Dei versatur circa creaturas prout participant *esse*, ac proinde versatur modo speciali et excellentiori circa eas quæ participant *esse* modo speciali et excellentiori. Sed ita se habent creaturæ rationales. Ergo.

2° Media fini propinquiora magis cadunt sub ordine qui est ad finem; nam per ea etiam alia ordinantur ad finem. Sed creaturæ rationales proxime ordinantur in

finem, et per illas tantum creaturæ irrationales ordinantur in finem ultimum creationis. Ergo.

3° Gubernatio Dei provenit ex ejus amore quo amat creaturas; quanto igitur Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Sed Deus rationales creaturas magis amat quam irrationales. Ergo.

Hæc veritas ita congruit rationi, ut ipsemet Aristoteles eam docuerit : sed juvat audire Magistrum qui est veritas ipsa. *Ideo dico vobis, ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea : et pater vester cœlestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis. Et de vestimento, quid solliciti estis? Considerate lilia agri quomodo crescunt : non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. Si autem fœnum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit : quanto magis vos, modicæ fidei? Matth.* 6.

PROPOSITIO IV.

Malum non repugnat sub gubernatione Dei boni.

147. Prob. 1° Ex una parte, constat Deum esse summe bonum et simul mundum gubernare ; ex altera parte, evidens est malum existere in mundo. Ergo non repugnat malum sub gubernatione Dei ; quia ab *actu ad posse valet consecutio*. Unde, etsi nullo modo possemus existentiam mali conciliare cum Dei bonitate, tamen possemus confidenter affirmare hæc duo non pugnare inter se.

2° Deus, utpote gubernator universalis, non tenetur impedire mala particularia, quæ videlicet non opponuntur fini universali creationis ; impedire mala particularia munus est gubernatoris particularis, cujus finis proportionatus est bonum particulare. At mala hujus mundi, quum sint particularia, non opponuntur fini universali creationis, sed potius ad illum conferunt; sic humilium substantiarum dissolutio sublimioribus nutrimentum præstat ; physicus dolor virtutem probat atque perficit, misericordiam consolatricemque gignit charitatem. Unde Augustinus, in *Enchiridio*, dicit : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo. »

3° Divina gubernatio non excludit causas secundas. Sed aliquando contingit defectum provenire in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, quin ullus sit defectus in causa prima ; v. g. si aliquis artifex peritissimus ad marmori nitorem inducendum utatur scalpro cujus acies sit effracta, incisuræ et scabrities in simulacro producentur. Ergo.

Ut solvas objecta contra hanc argumentationem, recollige quæ in Ontologia stabilivimus de origine mali (n. 52 — 59). Animadverte etiam tum mala physica, tum mala naturæ, uti monstra, esse plerumque pœnam alicujus delicti ; ac proinde non repugnant, sed potius valde congruunt sub gubernatione Dei justi. Sed quum difficultates exoriantur principaliter ex malo morali seu peccato, sit adhuc sequens :

PROPOSITIO V.

Malum morale non repugnat sub gubernatione Dei.

148. Prob. 1° Officiunt divinæ gubernationi tantummodo ea quæ universali fini creationis, videlicet gloriæ

Dei opponuntur. Sed Deus gloriam suam obtinet etiam per æternam reproborum damnationem, uti ostendemus in Psychologia. Unde August., serm., De Machabæis : « Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem, ut sit formosa creatura ? » Ergo.

2° Existentia peccati nulli ex attributis Dei essentialiter opponitur ; si enim aliqua Dei attributa læderet, prorsus illius sanctitatem et bonitatem. Sed neutrum dici potest. Primo, læderetur sanctitas Dei, si ipse aut esset causa peccati, aut ad illud impelleret, aut approbaret ; sed, nedum res ita sit, Deus a peccato deterret remorsu conscientiæ, calamitatibus, præsertim acerbitate pœnarum æternalium. Secundo, Deus non tenetur ad suam bonitatem quam maxime manifestandam. Sed homo exornatus libertate contrarietatis est in statu qui est potior quam ipsa non existentia : hæc libertas conceditur, non ut homo operetur malum, sed ut bonum operetur, non necessitate, sed electione, ut recte dicit Augustinus *contra Fortunatum ;* et post eum J. J. Rousseau : « La providence ne veut point le mal que fait l'homme, en abusant de la liberté qu'elle lui donne ; mais elle ne l'empêche pas de le faire. Elle l'a fait libre afin qu'il fît, non le mal, mais le bien par choix. » Ideo libertas per se conceditur ad bonum ; et malum ex ea consequitur per accidens tantum.

3° Imo existentia peccati ostendit bonitatem Dei ; nam Deus multum laudabilis videtur, dum per misericordiam parcit, et per justitiam punit. Cum ergo id ex quo Deus apparet laudabilis, non debeat impediri, non debuit Deus omnino impedire peccatum, ut perpetuo dici posset : *Magnus Dominus et laudabilis nimis — Misericordias Domini in æternum cantabo*, etc.

4° Libertas contrarietatis maxime confert ad excellentiam hominis, ac subinde est effectus magnæ boni-

tatis Dei. Et sane homo nobilior est, prout fit similior Deo. Sed per libertatem contrarietatis homo fit similior Dei ; nam attributa quæ potissimum relucent in Deo, sunt aseitas et bonitas ; homo non potest esse ens per se, neque bonum per se ; at vero per libertatem contrarietatis maxime hæc duo attributa Dei participare potest. Per ipsam enim fit aliquatenus causa efficiens suæ existentiæ et suæ perfectionis, merendo, ita ut futura ejus existentia et nobilitas sit in ipsum aliquatenus refundenda. Unde Eccl. 15 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et subditur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuit ei, dabitur illi.*

5° Libertas contrarietatis maxime confert ad beatitudinem hominis in futura vita obtinendam, quia « nullus meretur de eo cujus causa et libertas in ipso non est. Unde dicit poeta : *Quid meruere boves, animal sine fraude dolove ?* Unde ratio merendi, ex parte nostra, est in libertate arbitrii. Et cum omne præmium causetur ex merito, cui respondet, si meritum non esset, sublata libertate arbitrii, præmium non daretur ; secundum illud Apostoli, II *Timot.* 2 : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* » (D. Thom. *De præscientia et prædest.* Opusc. XLV). Res confirmari potest exemplis. Militi potius est inter crebriora ingentiaque pericula ad victoriam cursitare, quam ignavos et debiles hostes devincendo, aut dormiendo : sic etiam suavius bonis fruitur qui ea sibi comparavit in sudore vultus sui, quam ille qui mera largitione alterius ea acquisivit [1].

[1] Dieu hait souverainement le péché, et néanmoins il le permet très-sagement pour laisser agir la créature raisonnable selon la condition de la nature, et rendre les bons plus recommandables, quand, pouvant violer la loi, ils ne la violent pas. (S. Francisc. Sales. de *l'Amour de Dieu*, lib. IX, cap. VIII.)

Et sic patet etiam magnitudo et inexhaustus thesaurus divitiarum Dei. Nam si Deus haberet apud se certam mensuram bonorum, quibus remunerari posset cultores suos, non permisisset angelis et hominibus liberum arbitrium, quo merita possent augere quantum vellent : sed quoniam divitiæ Dei sunt infinitæ, neque periculum est, ut aliquando exhauriantur, ideo concessit angelis et hominibus facultatem qua pro arbitriis merita augerent. Simile esset, si quis tam esset dives auri et argenti, ut pauperibus stipem petentibus thesauros suos ostenderet sineretque ut unusquisque auferret quod vellet. Quomodo nemo prohibetur ex fonte perenni tantum aquæ haurire, quantum cupit. Bellarminus, III *de gratia et libero arbitrio*, cap. 18.

6° Sapientia et omnipotentia Dei mirifice elucent in libero arbitrio angelis et hominibus concesso ; adeo enim sapiens et potens apparet, ut ejus providentia nullo arceatur offendiculo. Quidquid enim creaturæ rationales moliantur, nullo pacto valent ordinem providentiæ Dei evertere, atque ipse attingit a fine ad finem omnia fortiter ac suaviter : quemadmodum sapientior potentiorque appareret qui innumerabiles aviculas libere avolare permitteret, et tamen incredibili artificio id efficere posset, ut omnes eo pergerent quo ipse vellet. Vide S. August. *Enchirid.* cap. 95 et seq.

7° Liberum arbitrium valde confert ad pulchritudinem universi. Nam cum sit aliquid quod agit, et non agitur, nempe Deus : aliquid quod agitur, et non agit, scilicet natura rationis expers ; congruum erat, ut existeret ens quod ageretur, et ageret, nimirum creatura intelligens libero arbitrio potiens.

Item, cum sit aliquid quod ex nihilo et libere operatur, nempe Deus : aliquid quod ex alio et necessario operatur, scilicet omnes res infra hominem ; valde

confert ad totius operis Dei pulchritudinem quod exstat ens quod ex alio et libere operetur.

Solvuntur difficultates.

149. *Obj.* 1° Si Deus provideret rebus omnibus, deprecatio esset inutilis, quia perficeret Deus in tempore solummodo ea quæ ab æterno in suis consiliis immutabiliter statuit. Sed hoc impium est. Ergo.

R. Nego maj. Deprecatio enim includitur in consiliis divinæ providentiæ. Potuisset utique Deus auxilia nobis largire, quin ea expostulassemus ; sed propter sapientissimas rationes decrevit hæc suppeditare mediante oratione, ut scilicet homo semper coram se habeat suam dependentiam, Dei bonitatem, omnipotentiam, etc. « Piis enim desideriis rationalis creaturæ conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ad supereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod *esse* et bene *esse* omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quæ per orationem explicantur adimpleat. » III *Cont. Gent.* xcv.

Obj. 2° Si Deus omnibus provideret, futurorum eventuum cura et sollicitudo esset criminosa. Sed hæc doctrina ignaviam generat. Ergo.

R. Dist. maj. Nimia sollicitudo, quæ scilicet est præter ordinem divinæ providentiæ, est criminosa, *concedo ;* sollicitudo autem quæ solertiam et facultates hominis a torpore excutit, *nego.* Deus hominem creavit, nec ut perpetuis anxietatibus vexetur et angat, neque ut ignave torpeat ; sed ut ordinem servet, se-

cundum mensuram, ex omnibus viribus et facultatibus suis.

Obj. 3° Justus in hac vita calamitatibus et abjectione obruitur, dum peccator abundans commodis vitæ superbit. Sed hoc scandalum Deus non permitteret, si mundum gubernaret.

R. 1° Quis in hac vita dici potest omnino justus? 2° Virtus, quum sit præstantissimum bonorum hujus vitæ, non potest ordinari ad divitias, honores et cætera bona, quæ sunt virtute valde indigna ; hoc enim esset maxima deordinatio. Finis virtutis est in futura vita ; unde Augustinus : « Placuit divinæ providentiæ præparare in posterum bona justis, quibus non fruentur injusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quæ mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. » (I *De Civit.* VIII.) 3° *Nego maj.* Non magis justus quam impius ærumnis miseriisque vexatur : ille sublevamen accipit ex gaudiis conscientiæ, dum hic conscientiæ remorsibus dilaceratur ; unde Juvenalis :

> Prima hæc est ultio, quod se
> Judice, nemo nocens absolvitur.
>
> *Satyr.* 13.

Obj. 4° Multa in hoc mundo sunt inutilia et nociva ; quæ non essent, si Deus gubernaret mundum. Ergo.

R. Nego antec. Omnia quæ existunt, habenda sunt veluti imagines, aut saltem ut vestigia Dei : in eis igitur attributa Dei splendescunt ; et sic omnia gloriam Dei enarrant, nostras mentes scientia ipsorum exornant, atque ad Creatorem omnium erigunt ; quod est prima et maxima utilitas. Et hoc plane sufficit ad sol-

vendam difficultatem ; cæteras utilitates, quæ valde secundariæ sunt, exponere nimis diuturnum esset.

Obj. 5° Deus sapiens debuisset saltem damnandos ex ichnographia suæ providentiæ resecare, atque illos non creare, quemadmodum peritus artifex non conficit opus quod est mox comburendum. Ergo Deus non est sapiens provisor.

R. Nego antec. « Si artifex sciret etiam in ipsa combustione, suam sapientiam relucere debere, et opus in igne defecturum, non propter hoc se subtraheret a factione ipsius. Unde quum Deus sciat etiam in damnatis suam justitiam et suam sapientiam relucere, dum culpam per supplicium punit, conveniens erat ut propter hoc non se subtraheret a productione hominum sua illorum culpa damnandorum. » (D. Thom. Opusc. XLV [1].)

Inst. 1° Nullus potest jure suum commodum quæ-

[1] Damnatio reproborum, non tantum ad gloriam Dei, sed etiam ad felicitatem electorum confert : « Cum gloriam Beatorum augeat consideratio tormentorum hostium suorum, quæ ipsi Dei beneficio evaserunt, congruum fuit ut Deus etiam homines conderet, quos sciebat esse damnandos. Beatis enim accrescit gloria de perditione malorum : tum quia gaudent de vindicta eorum, juxta illud *Ps.* LVII : *Lætabitur justus cum viderit vindictam.* Tum quia ipsi eorum supplicia evaserunt. Et propter hoc in gratiarum actiones et laudem et reverentiam exuberant Creatoris, secundum illud II *Machab.* I : *De magnis periculis a Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi.* Unde dicitur in *Ps.* XCV : *Lætetur mons Sion, et exultent filiæ Judæ, propter judicia tua, Domine. Et ideo*, dicit August. super *Genesim*, *frustra dicitur : non debet Deus creare quos præsciebat malos futuros : sciebat enim eos bonis profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos.* Hanc rationem innuit Apost. *Rom.* IX, dicens : *Volens Deus ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam.* D. Thom. Opusc. XLV.

rere detrimento alterius. Sed Deus ostendendo sic justitiam suam, quærit suum commodum detrimento damnatorum. Ergo.

R. Nego min. « Deus ex hoc nulli facit injuriam, vel injustitiam, nec homo de Deo juste conqueri potest. Nam quidquid boni habet, a Deo habet, scilicet *esse* suum : malitiam autem habet a seipso. Unde dicit Augustinus, *super Genesim*, loquens de futuris damnandis, a se habent voluntatem malam, a Deo naturam bonam et justam pœnam. Quod autem homo de bono conqueratur, injustum est ; et ideo Apostolus, *Rom.* IX, v. 14 : *Numquid iniquitas est apud Deum? Absit.* Et subdit, v. 20 : *Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic?* » (D. Thom. Opusc. XLV.)

Inst. 2° Damnatus vellet potius non esse quam esse sic, juxta illud : *Bonum erat illi, si natus non fuisset homo ille.* Math. XXVI. Ergo injustitia fit illi.

R. Dist. antec. Relative, *concedo ;* absolute, *nego.* « Licet damnati vellent potius non esse quam sic esse, non tamen absolute vellent non esse. Nullus enim potest simpliciter appetere destructionem sui *esse*, propter naturalem appetitum cujuslibet rei ad *esse*. Cum autem *esse* absolutum sit melius quam conditionatum, non debuit Deus propter appetitum conditionatum *esse* absolutum cassare. » (D. Thom. Ibid.)

Inst. 3° Libertas arbitrii quam Deus homini concessit, est, respectu damnati, velut cultrum quod pater in filii sui phrenetici manus traderet. Sed hujusmodi pater est crudelis. Ergo Deus est crudelis quoad damnatum.

R. Nego maj. Phreneticus enim non est sui compos, neque lumine veritatis illuminatur, sicut damnandus. Deinde nulla comparatio in hoc potest institui inter Deum et homines ; nam Deus non tantum pater est, sed supremus dominus, judex, remunerator, etc., qui

suis attributis deficere non potest. Unde ipsemet Baylius ita habet ; « Nos idées naturelles ne peuvent point être la mesure commune de la bonté et de la sainteté divine, et de la bonté et de la sainteté humaine ; que n'y ayant point de proportion entre le fini et l'infini, il ne faut point se promettre de mesurer à la même aune la conduite de Dieu et la conduite des hommes, et qu'ainsi, ce qui serait incompatible avec la bonté et la sainteté de l'homme, est compatible avec la bonté et la sainteté de Dieu, quoique nos faibles lumières ne puissent pas apercevoir cette incompatibilité.»

Inst. 4° Libertas arbitrii existere potest sine facultate peccandi ; uti in Christo exstitit. Ergo melius fuisset, si Deus tulisset ab homine facultatem peccandi, ei tamen largiens facultatem merendi.

R. Dist. antec. Existere ita potest, in Deo, *concedo ;* in creatura, *subdist. :* in statu supernaturali, videlicet quando per gratiam peculiarem creatura fit aliquo modo consors divinæ naturæ, *concedo ;* in statu naturali, absque gratia Dei, *nego.* « Cum Deus non habeat esse causatum, vel dependens ab aliquo secundum conditionem suæ naturæ, deficere nunquam potest, nec quantum ad esse, nec quantum ad rectitudinem bonitatis : et ideo peccare non potest. Sed quælibet creatura habet esse dependens et causatum ab alio, scilicet a Deo, et ideo, secundum conditionem suæ naturæ, quælibet creatura deficere potest, et quantum ad *esse*, et quantum ad rectitudinem. Unde dicit Gregorius quod omnia tenderent in nihilum, nisi manu Conditoris tenerentur. Et ideo quibuscumque confertur ut in bono sic confirmentur, ut peccare non possint ; hoc non habent per naturam, sed per Dei gratiam, per quam filii Dei efficiuntur ut quodam modo divinæ naturæ consortes, secundum illud *Psal.* LXXXI : *Ego dixi : Dii estis et filii Excelsi omnes.* » (D. Thom. Opusc. XLV.)

Obj. 6° Si Deus omnia gubernaret, omnia essent necessaria, quia certitudo requiritur ad providentiam Dei. Ergo.

R. Nego antec. Aliud est evenire necessario, et aliud est evenire certo et infallibiliter : ita Dei providentia aliqua disposuit ut contingenter seu libere fiant, alia necessario fiant, et omnia certo eveniant.

Inst. Cum Tullio, II *De Divinat.* VIII : si omnia a Deo provisa sunt, ordo causarum est fixus ; et sic omnia fato aguntur. Sed quando omnia fato aguntur, nihil remanet penes potestatem liberi arbitrii. Ergo.

R. nego maj. Providentia enim divina non tantum effectus, sed causas et earum agendi *modum* comprehendit ; et licet Deus omnia dirigat sua providentia, tamen multa sunt penes potestatem liberi arbitrii, quia Deus illa vult et providet, ita ut a nobis libere agantur.

Obj. 7° Providentia Dei non potest esse incerta. At si Deus provideret toti rerum compagini, incerta esset ejus providentia ; siquidem utitur causis secundis, inter quas multæ non producunt suum effectum. Ergo.

R. Dist. min. Multæ causæ contingentes non producunt suum effectum, sed Deo talem exitum prævidente, et disponente res consequenter ad illum, *concedo ;* sine prævisione et ordinatione Dei, *nego.* « Deus in omnibus operatur pro suo arbitrio.... ; unde ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet. » (III *Cont. Gent.* XCIV).

* ARTICULUS II.

DE MODO QUO SUAM PROVIDENTIAM DEUS EXERCET.

150. Aliqui concedunt Dei providentiam ad omnia

sese extendere ; sed putant Deum immediate et per se nobiliorum duntaxat rerum curam gerere, et inferiorum rerum curam tradidisse causis secundis. Hæc sententia invaluit potissimum apud veteres ; sic Plato immediatam Dei providentiam ad substantias spirituales et corpora cœlestia coarctabat. Omnipotens Deus curam plantarum et animalium demandavit Diis qui cœlum circumeunt ; et curam eorum quæ ad vitam humanam pertinent, geniis quibusdam humanarum actionum custodibus tribuit. Hic error apud barbaras gentes diffusus traducem duxerat ex corrupto dogmate angelorum custodum, et dæmonum ad prava incitantium. Quidam putant providentiam Dei fieri sine ratione, ita ut ipse rebus creatis diversa accidentia, passiones et collocationes distribuat penitus ad libitum ; v. g., juxta eos, nulla est differentia quod ignis calefaciat, aut infrigidet, nisi quia Deus ita vult.

PROPOSITIO I.

Deus immediate omnibus providet.

151. Prob. 1° Deus cognoscit immediate omnia singularia, non tantum in eorum causis, sed etiam in ipsis. Sed repugnat ut voluntas, quæ est principium totius bonitatis, et perfecte ordinem intellectus sequitur, non sese extendat ad ordinem qui maxime constituit rerum perfectionem. Ergo.

2° Ordo qui viget in entibus quæ subjacent gubernio alicujus provisoris, est expressio ordinis quem provisor in mente habet, sicut operis forma est expressio conceptus artificis. Si igitur sub Deo summo provisore agant secundarii provisores, debent accipere ab illo ordinem qui debet institui non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia : alias ipsi non

possent convenientem in singularibus ordinem statuere. Ergo ordo omnium rerum pendet immediate a dispositione divina.

3° « Semper provisor habet judicium de his quæ ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod judicium habeat de his quæ ab eis ordinantur, quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur ipse per seipsum curam de singularibus [1]. »

4° Inferiores provisores gubernant, aut generalibus, aut particularibus legibus a superiore provisore acceptis. Sed in utroque casu Deus immediate curam gerit de creaturis omnibus : si particularibus enim legibus gubernant, patet Deum omnia ordinare immediate : si vero generalibus, quum leges generales non possint semper applicari, præsertim particularibus mobilibus, oportet illas interpretari atque in eis dispensare, quod pertinet ad illum qui eas condidit. Ergo in hisce casibus judicium ferre debet Deus ; quod est impossibile, si non immediate singularium ordinationi se immisceat.

PROPOSITIO II.

Dispositiones divinæ providentiæ rationem habent.

152. *Prænotanda.* Priusquam demonstretur hæc propositio, operæ pretium est illius genuinum sensum aperire et æquivocationi aditum præcludere.

In primis igitur adverte, quod Deus, licet necessario suam bonitatem amet, tamen libere vult eam creatu-

[1] III *Cont. Gent.* LXXVI.

ris communicare ; bonitas enim Dei, ratione suæ perfectionis, habet quod necessario ametur et simul bonitate creata nullatenus egeat. Sed, posito quod Deus velit suam bonitatem creaturis communicare, consequenter vult necessario aliquam diversitatem in eis. Deinde diversitatem secundum determinatos gradus vult etiam libere; sed, posito quod determinatos illos gradus præelegerit, consequenter debuit creaturas producere juxta hanc præordinationem, scilicet unamquamque in peculiari gradu perfectionis quem reapse sortita est.

Quapropter dispositiones divinæ providentiæ non dicuntur rationem habere, quasi aliquid sit causa divinæ providentiæ ex parte Dei providentis, sed quia ex parte particularium effectuum providentiæ potest assignari aliqua ratio et aliqua causa cum interrogatur quare hoc est. Quod excludit errorem supra dictum, quem S. Thomas, III *Cont. Gent.* 97, attribuit Saracenis, maxime rabi Moysi, et quem consequenter profitentur omnes qui ablegant causas finales, et etiam minus caute, ac forsitan cæciter aliqui catholici.

Prob. 1° *Ex motivo creationis.* Deus mundum creavit, ut suam bonitatem diffunderet, atque ipsa perfectissime reluceret juxta mensuram et modum a seipso præfixa. Atqui, hoc posito, debuit diversitatem formarum perfectionumque in creaturis producere. Ergo. *Prob. minor :* Bonitas Dei in se perfectissima ac simplicissima non potest convenienter relucere in rebus creatis, nisi per varias ac diversas formas, sicut exemplar infinitum non potest convenienter repræsentari nisi per multa variaque exemplata ; vel etiam sicut homo altissimum uberrimumque mentis conceptum nequit uno vocabulo exprimere, et ideo verba multiplicat orationemque texit (vide supra, 127). Quocirca inquirenti cur Deus hanc diversitatem rerum

condiderit, non bene assignaretur simpliciter beneplacitum Dei, sed rectius copiosa bonitatis diffusio ; sicut interroganti de rebus quæ sunt media ad finem, cur Dominus eas adhibeat, bene respondetur, quia Dominus talem finem sibi præstitit, non vero, quia sic voluit.

2° *Ex ordine mundi.* Mirabilis elucet ordo in orbe universo, ad quem constituendum concurrunt varii gradus perfectionum et virium quas Deus indidit creaturis, et simul rerum omnium concatenatio in aliqua universali ac pulcherrima unitate. Unde mirabilis ordo pendet a mero Dei placito ; sed posito quod hunc ordinem præelegerit, ratio mediorum non est simpliciter voluntas Dei, sed finis intentus. Ergo dispositiones divinæ providentiæ rationem habent, et non sunt a mero Dei placito.

3° *Ex causalitate creaturarum.* Deus vires atque virtutes indidit omnibus creaturis, juxta modum et naturam uniuscujusque, ut scilicet eis dignitatem causalitatis communicaret (Vide *Ontolog.* 120) ; ideoque vires et virtutes sunt medium in ordine ad finem quem sibi Deus præstitit. Ergo inquirenti cur, v. g. arbor fructificet et non luceat ; cur vitis vinum, non autem panem producat, non respondendum est simpliciter : *Quia Deus voluit,* sed : *Quia arbori indita est seminalis ratio ad fructificandum, et non ad lucendum ; et quia nativa virtus vitis est facere uvas, non autem spicas tritici.*

4° *Ex rerum essentiis.* Essentiæ rerum non pendent a libera Dei voluntate (Ontolog. 79). Unde, posito quod Deus producat mundum, non potest unumquodque ens creare nisi juxta genus suum et speciem suam. Ergo ratio cur omne ens habet talem essentiam, et non aliam, cur sortitum fuerit tales proprietates, et non alias, non est merum voluntatis divinæ bene-

placitum, sed intrinseca rerum natura ac necessitas. Itaque inquirenti cur Deus homini dederit intellectum et sermonem, non vero leoni aut equo, bene respondetur : *Quia ita fert natura rerum;* male autem : *Quia Deus ita voluit.* Intellectus enim et sermo consequuntur rationalem hominis naturam. Similiter interroganti cur homini, non vero ranis vel reptilibus, Deus dederit dominium terræ et omnium quæ sunt super eam, non oporteret respondere simpliciter : *Quia Deus ita voluit.*

Nota. Attamen si quis prædictis et aliis similibus quæsitis respondeat : *Quia Deus voluit*, intendens reducere omnia in primam causam, quin contenderet causas secundas excludere, convenienter responderet. Licet enim voluntas divina, utpote ordinatissima, semper et in omnibus juxta æternam et incommutabilem rationem velit atque operetur, attamen, quia est omnino libera quoad actiones *ad extra* (Theol. 93), ideo omnia quæ in mundo efficit, penitus a Dei beneplacito pendent, in ipsoque rationem habent; nam causas secundas et omnia in quibus invenitur immediata ratio rerum, non vult Deus nisi inquantum ejus voluntas libere præordinaverit varios fines, juxta illud *Psalm.* 134 : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit in cœlo, in terra, in mari, et in omnibus abyssis.* Unde *Job.* 9 : *Si repente interroget, quis respondebit ei? vel quis dicere potest : cur ita facis?* Vide S. Augustinum, *De Trinitate*, lib. 3 fere per totum, sed maxime num. 8 et 9, ubi præclarissimo eloquio exponit, quod ratio immediata rerum est a causis secundis, ratio autem causarum secundarum est in voluntate Dei reponenda.

Unde S. Thomas, III *Cont. Gent.* 97 : « Patet ergo ex dictis, quod cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones, et passiones, et

collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiæ et prudentiæ divinæ attribuit; dicitur enim *Prov.* 3: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia: sapientia illius erupuerunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* Et *Sapient.* 8, dicitur de Dei sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*; et cap. 11 ejusdem dicitur: *Omnia in mensura, numero et pondere distribuisti;* ut per mensuram quantitatem sive modum, aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus: per numerum vero pluralitatem, et diversitatem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus: per pondus vero inclinationes diversas et proprios fines, et operationes, et agentia, et patientia, et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum.»

ARTICULUS III.

DE MEDIIS QUIBUS DEUS OMNIBUS REBUS PROVIDET.

153. « Ad providentiam duo pertinent: scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos: unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ

bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet[1].» Deus gubernat per actiones causarum secundarum influxu divino suffultas, et in quibusdam adjunctis per miracula. Deum uti causis secundis jam stabilivimus in Ontologia ; igitur remanet dicendum de modo quo illis utitur, de influxu divino, et de miraculis.

PARAGRAPHUS I.

DE MODO QUO DEUS UTITUR CAUSIS SECUNDIS.

PROPOSITIO.

In gubernio suæ providentiæ Deus ita causis secundis utitur, ut superiores regant inferiores.

154. Prob. 1° Providentia Dei requirit ut congruens ordo in creaturis servetur. Atqui ille ordo in eo est quod a supremis ad infima, secundum proportionem, fiat descensus. « Hæc autem proportio est ut, sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. » Ergo.

2° Ordo naturalis non existeret inter causas secundas, si superiores non gubernarent inferiores : ad hunc ordinem requiritur naturalis colligatio et dependentia ; hæc dependentia non potest existere nisi superiores aliquatenus in inferiores influant : sic in artibus et scientiis, ille ad quem finis operis pertinet, imperat omnibus qui ad conficiendum opus laborant : qui proxime concurrunt operis executioni, imperant eis qui minus

[1] Iª p. q. XXII, a. 3.

proxime currunt; v. g. architecton cæmentario, cæmentarius caloni imperat. Ergo.

3° Sicut instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis, ita quævis creatura exsequitur ordinem Dei, secundum mensuram qua Dei providentis potestatem participat. Sed creaturæ superiores, sicut magis esse divinum quam inferiores, ita et magis participant Dei potestatem. At non possunt majorem habere potestatem, quin eo ipso inferioribus imperent. Ergo.

4° Tandem hæc propositio stabilitur unanimi Patrum et Doctorum consensu, quorum testimonia aliqua videre est apud D. Thomam, III *Cont. Gent.* LXXVII, et seq.; et Suar. *Metaph.* disp. XXXV, sect. 1; qui n. 19 dictæ sectionis, asserit hanc veritatem fulciri etiam divina revelatione: « Ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora, et corporalia per spiritualia. » « La subordination des natures créées demande que le monde sensible et inférieur soit régi par le supérieur et intelligible, et la nature corporelle par la spirituelle [1]. »

Juvat audire S. Augustinum. « Illic (*in cœlo*) Dei voluntas, qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem flagrantem (*Psalm.* 103), in spiritibus summa pace atque amicitia copulatis, et in unam voluntatem quodam spiritali charitatis igne conflatis, tanquam in excelsa et secreta sede præsidens, velut in domo sua et in templo suo, inde se, quibusdam natissimis creaturæ motibus, primo spiritalibus, deinde corporalibus, per cuncta diffundit, et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiæ suæ, sive incorporeis, sive corporeis rebus, sive rationalibus, sive

[1] Bossuet. *Les Saints Anges gardiens.* In hac eadem oratione, eximiam theologiam Scholæ vocat hanc doctrinam.

irrationalibus, spiritibus sive bonis per ejus gratiam, sive malis per propriam voluntatem. Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur : ita omnia corpora per spiritum vitæ, et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem, et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et justum, et ille per ipsum Deum, ac sic universa creatura per Creatorem suum, ex quo, et per quem, et in quo etiam condita atque instituta est (Coloss. 1, 16) : ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturæ amplissima quadam immensaque republica. » *De Trinitate,* lib. 3, n. 9.

PARAGRAPHUS II.

DE INFLUXU DIVINO.

Notiones præviæ.

155. Ad executionem suæ providentiæ, Deus non tantum causis secundis, sed propria sibi actione utitur, quæ nuncupari solet influxus vel etiam concursus divinus, secundum hæc : *Omnia operatur in omnibus*. I *Cor*. 12. Multiplex est :

1° *Immediatus et mediatus*. Immediatus est concursus quando una causa immediate producit effectum cum altera, quin influxus ad hanc perveniat per aliquod medium : sic bini equi immediate concurrunt

ad rhedam trahendam. Mediatus autem est concursus, quando influxus non recipitur immediate in effectu ; sic qui præbet alteri virtutem agendi, influit mediate in effectum.

2° *Moralis et physicus*. Moralis concursus est invitatio quædam objectiva nihil imprimens voluntati, sed, solum metaphorice eam movens et trahens per modum allicientis, nempe suadendo, illustrando, deprecando, præcipiendo, etc. Physicus autem concursus est actio positiva quæ ita influit in effectum, ut ipse dimanet a causa influente per actionem, quasi aqua a fonte scaturit per rivulum, atque ab ea physice tanquam a causa efficiente pendeat.

3° *Simultaneus* et *prævius*. Secundum Molinam, concursus simultaneus est influxus partialis, ex quo fit ut Deus, et creatura simul cooperantes sint causalitas completa, non quod Deus partem effectus producat, et creatura alteram partem, sed eo sensu quod uterque exigitur ; ideo se habent ad effectum productum sicut duo homines trahentes idem pondus, ad quod neutrius virtus sola sufficit. Secundum Thomistas, Deus per concursum simultaneum attingit effectum sub altiori quadam formalitate correspondenti causæ primæ tantum ; dum creatura illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria. Creatura non producit *esse* absolute, sed solum illud applicat determinato subjecto. Unde *esse* rerum, ut productum absolute, soli concursui divino correspondet : ut vero eductum de tali subjecto correspondet virtuti creaturæ. Ideo solus Deus est immediata causa cur res sint ; agentia vero creata sunt causæ cur res participent *esse* tali modo [1]. Sed hic influxus est totalis, et ex parte causæ, et ex parte effectus, ita ut effectus

[1] III *Cont. Gent.* LXVI.

integre ad secundam causam pertineat, sed sub diverso respectu. Unde concursus simultaneus non movet, nec applicat causam creatam, neque recipitur in illa, sed tantum in effectu. — Prævius influxus est influxus causæ primæ receptus immediate in causa secunda, quæ sic accipit actualem efficacitatem, et movetur, et applicatur physice ad agendum ; et ideo ille influxus dicitur motio physica. Sed quia motio et applicatio virtutis est natura prior actione, est enim via ad illam, dicitur præmotio. Illi omnes concursus inveniuntur in hoc exemplo : pictor dum præcipit discipulo ut pingat, moraliter ; dum apprehensam ejus manum simul cum penicillo movet et applicat ad pingendum, prævie et physice ; dum discipulo cooperatur, difficiliora tabellæ lineamenta perficiendo simul ipse faciliora expedit, simultanee concurrit.

156. Deum influere mediate, evidenter consequitur ex creatione et conservatione directa creaturarum : illum influere moraliter, bonum præcipiendo, malum prohibendo, præmiis pœnisque leges sanciendo, extra dubium est. Utrum vero admittenda sit præmotio physica acriter controvertitur. Sed concursum simultaneum esse admittendum docent omnes catholici philosophi, si excipias Durandum : illum etiam ut valde convenientem, sin ut evidentem, admisere Plato et Aristoteles, teste Suaresio, *Metaph.* disp. XXII, sect. 1, n. 14. Imo plures theologi, inter quos Albertus Magnus et D. Thomas, uti hæreticam habent oppositam sententiam.

SECTIO I.

DE CONCURSUS SIMULTANEI EXISTENTIA.

PROPOSITIO.

Deus omnibus agentibus simultanee cooperatur.

157. Prob. 1° Omnes res directe et immediate conservantur a Deo. Sed effectus a causis secundis producti non possunt directe et immediate conservari a Deo, quin ipse simul cum causis secundis cooperetur ad illos producendos ; nam conservatio rerum ratione tantum distinguitur ab earum productione. Ergo.

2° Certum est, influxum causarum secundarum non posse servare res in existentia quam acceperunt a fortiori non sufficit ut incipiant existere. Ergo requiritur influxus divinus.

3° Omne ens participat *esse* divinum : sed omnis effectus est ens : ergo. At non potest participari *esse* divinum nisi per influxum Dei. Ergo. Et sane, in opposita sententia, effectus nec quoad *fieri*, nec quoad *esse* pendent a Deo : non quoad *fieri*, ut patet ; non quoad *esse*, quia dicta sententia tenet quod, ad realiter dependendum a Deo, non satis est ut *esse* sit participatum. Ergo.

4° Creaturæ non minus pendent a Deo inquantum agentia, quam inquantum entia, quia sunt agentia per participationem : non minus proxime et immediate pendent a Deo sub una ratione quam sub alia. Porro, si agere possent sine cooperatione Dei simultanea, non essent essentialiter Deo subordinatæ quatenus agentia. Ergo. Unde scite observat Augustinu quod si voluntas creata non indigeret influxu divino ad agendum, ipso Deo melior esset : a Deo enim u

existeret, a seipsa vero ut fieret perfectior, bonum operando, haberet.

5° Sicut Deus potest rem creatam privare ipso *esse* per solam negationem actionis, ita potest eam privare naturali actione per solam negationem concursus. Ergo, sicut ex priori potestate evidenter colligitur immediata dependentia in *esse*, ita ex posteriori potestate colligitur immediata dependentia in *agere*. Antecedens non est evidens aliquo naturali experimento ; ex supernaturalibus autem effectibus sat patet : privavit enim Deus ignem Babylonicum actione propria, nullo extrinsecus objecto impedimento. Ergo id fecit per subtractionem concursus, ut innuit Sapientia, cum dicit ignem oblitum fuisse virtutis suæ ; quia nimirum eam sine Deo exercere non poterat.

6° Si Deus non influat immediate in actiones, sed solum inquantum causas creat et conservat, non magis in bonis quam in malis operibus partem aliquam sibi potest vindicare ; quod impium est. Ergo.

Solvuntur difficultates.

158. Obj. 1° Causæ secundæ possident sufficientem et completam virtutem agendi ea quæ agere possunt. Ergo non indigent concursu Dei.

R. Dist. antec. In actu primo, *concedo ;* in actu secundo, *subdist. :* cum dependentia a causa prima, *concedo* ; secus, *nego.*

Obj. 2° Si Deus positive in omnibus actionibus cooperatur, insulse concursum ejus petimus deprecando. Sed hoc impium est. Ergo.

R. Nego maj. Nam potest plus minusve intensivum concursum præbere. Deinde potest perficere causam secundam, sive illuminando intellectum, sive roborando voluntatem, etc.

Obj. 3° Deus non potest esse causa efficiens peccati. Sed si positive et immediate influit in omnes actiones, est causa efficiens peccati, quia peccatum committitur per actionem liberam.

R. Nego min. In peccato oportet distinguere actionem et malitiam, seu effectum et defectum ; quidquid perfectionis est in actione, refundendum est in Deum tanquam in causam primam ; at deformitas actionis non provenit ab influxu Dei, sed a defectu debitæ intentionis, qui in causam secundam tantum refundi potest.

Inst. Homo est causa peccati inquantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum. Ergo, si Deus est causa actionis peccaminosæ, est etiam causa peccati. Consequens patet. Antecedens autem constat, quia homo non intendit malitiam, sed solum ipsam actionem : ergo præcise est auctor peccati, quia est causa actionis.

R. Dist. antec. Homo est causa peccati inquantum est causa actionis peccati, præcise ut actio est, *nego ;* ut habet adjunctum defectum, *concedo.* Homo enim quantumvis non intendat malitiam, est causa non solum actionis, sed etiam quod illa actio sit cum defectu ; sicut calamus male aptatus non solum causa est scriptionis, sed etiam defectus qui est in scriptione. Deus autem, licet sit causa actionis, tamen non est causa quod actio sit cum defectu ; sicut peritus artifex est quidem causa cur calamus pingat, non tamen cur male pingat.

Alias difficultates solves per principia tradita in Ontologia, ubi de origine mali.

* SECTIO II.

DE PRÆMOTIONE PHYSICA.

159. Thomistæ, præter motiones morales et simul-

taneum concursum, admittunt præmotionem physicam, qua divina providentia toti orbi et omnibus agentibus vim et efficaciam inspirat, applicando virtutes activas per quemdam impulsum prævium physicum. Illa præmotio non est vis ineluctabilis contra quam voluntas reluctetur ; est quidem efficacissima, sed simul blandissima omnibus cordis nostri fibris se lenissime insinuans. Plures hanc præmotionem rejiciunt tanquam minus congruentem causis secundis, maxime dignitati hominis. Reapse, si homo non indiget hac præmotione, magis constituitur in ratione causæ efficientis, ideoque perfectior est ; sed præcise quæstio est an hæc dignitas inesse possit causis secundis, an vero solus Deus agere possit sine præmotione. Alii contendunt non tantum dignitatem, sed et libertatem hominis labefactari præmotione physica. Alii non usque adeo progredientes, docent præmotionem physicam non esse necessariam, nullisque inconcussis argumentis fulciri.

« Motio prævia, ait Suaresius, parum nota est in metaphysica, seu ex solis principiis naturæ, tamen in theologia certa est, et quæcumque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis ad actum antecedenter, seu per modum principii aut actus primi. Nam, licet hæc motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus respectu potentiæ in qua inest : tamen respectu alterius actus, propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, et ea ratione dicitur esse per modum actus primi, ut judicium de bono agendo est principium actus voluntatis, quo tale bonum amatur : unde licet in intellectu sit actus secundus, tamen, respectu voluntatis, comparatur ut primus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia physice est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturæ ; computatur autem illa motio inter requisita ad actum

concomitanter, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturæ.[1] » Multum nobis abest quod intendamus hanc controversiam ingentem dirimere ; attamen quod sentimus ingenue amplectimur duplici propositione.

PROPOSITIO I.

Rationes quæ suadent præmotionem physicam non sunt despicabiles.

160. Prob. 1° Creatura omnis non est essentialiter actu agens, alioqui esset actus purus ; sed est solum ex natura sua habitualiter activa et in actu primo ; ac proinde, ad agendum, debet constitui in ratione principii in actu secundo operativi : sed ita constituitur vel per aliquid prævium operationi, vel per concursum simultaneum, vel per suam propriam actionem. Atqui duo posteriora dici nequeunt. Nam primo, ultima actualitas debet esse aliquid intrinsecum in virtute activa receptum ; sed concursus simultaneus non recipitur in causa secunda. Deinde, concursus simultaneus est ex se indifferens, et expectat cooperationem creaturæ ; ergo non facit eam operantem in actu secundo. Tandem, id per quod creatura constituitur in ratione principii actu operantis, est aliquid prævium ad creaturæ operationem ; agens enim debet esse prius ultimo completum et actuatum in ordine principii activi, quam agat. — Secundo, ut actio pendeat a suo principio, requiritur quod illud principium, quoad hanc actionem, ita in actu constituatur, ut excludat omnem potentiam. Sed hanc principii actualitatem actio non magis efficere potest, quam

[1] *Metaph.* disp. XIX, sect. IV, n. 13.

effectus potest suam causam producere ; cum enim intantum aliquid agat, inquantum est in actu, actio sequitur virtutem activam ; ideoque quamdiu ista manet in actu primo et habitu agendi, illa quoque remanet in statu meræ possibilitatis. Ergo, ut actio extrahatur de possibilitate, et ponatur in existentia, necesse est ut virtus active prius transferatur de otio et statu potentiæ ad statum actualiorem.

2° Deus habet physicum et absolutum dominium in creaturas. Sed hoc dominium importat usum rei ; usus vero importat applicationem rei ad operationem. Ergo supremi domini est omnia applicare ad ipsorum actiones. Hac ratione utitur Augustinus, dum toties inculcat Deum movere voluntates hominum, propter dominium quod in illas et in omnia habet.

3° Deus respicit finem ultimum universi. Sed munus illius ad quem pertinet finis ultimus, est præmovere et dirigere omnia ad hunc finem ; quod explicat D. Thomas exemplo ducis, qui applicat et dirigit omnes milites ad victoriam obtinendam, quæ est finis totius exercitus ; porro non potest dirigere nisi applicando et promovendo. Pariter Deus ; nam concursus simultaneus non dirigit actionem creaturæ ; sed solum ipsi cooperatur ; motio autem moralis non dirigit nisi moraliter, et sæpe inefficaciter. Ergo dari debet prævia motio efficiens et efficax.

4° Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi prius ab illa moveatur ; instrumentum enim non agit nisi subordinatum causæ principali, quæ utitur instrumento ; usus autem fit per applicationem ad agendum. Porro creaturæ sunt veluti instrumenta in manu Dei, quæ, dum agunt, attingunt proprium effectum Dei. Nam ratio entis est effectus Dei proprius, quia causæ universalissimæ correspondet effectus universalissimus seu ratio entis. Sed creatura

omnis, dum agit, attingit rationem entis, quia modo transcendentali imbibitur in omni effectu. « Sub Deo, qui est primus intelligens et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. [1] »

5° In ordine gratiæ præmotio videtur omnino certa, ut constat ex Concilio Trident. sess. 6ª, et ejusdem Concilii catechismo [2]. Unde per quamdam analogiam videtur admittenda præmotio etiam in ordine naturali.

PROPOSITIO II.

Præmotio physica non evertit libertatem hominis.

161. Prob. 1° Posita motione prævia, nihilominus potest voluntas non elicere actum propter quem illa datur, quia, cum illa motio sit e conditionibus prærequisitis ad actum liberum, nedum tollat libertatem, relinquit facultatem expeditam ; non imprimit necessitatem, sed reddit voluntatem magis potentem ad actum, et sic per eam voluntas fit aliquatenus magis libera. « Et ideo, inquit Suaresius, Concilium Trid. sess. VI, cap. IV, de hujusmodi motione prævia etiam in operibus gratiæ definit, illa posita, adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam divinæ motionis, tum quia id non provenit ex impotentia, sed sapientia, providentia et

[1] III *Cont. Gent.* CXLVII.

[2] « Non solum Deus universa quæ sunt providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam quæ moventur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, *præveniat* tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertingat. » Iª p., de primo Symboli articulo, n. 22.

voluntate ipsius primi motoris : tum etiam, quia quando ipse vult, etiam facit efficaciter ut voluntas infallibiliter consentiat, quamvis possit non consentire. At vero per se et absolute non repugnat, stante hac motione, non moveri voluntatem illo actu seu motu libero, propter quem talis motio datur; nec quoad hoc sunt correlativa movere et moveri, quando una motio comparatur ad alium actum ut principium ejus, et non tantum ut via ad terminum. Quomodo alias dixit Augustinus eum qui sic movetur, non posse non sentire motionem, posse autem non consentire. [1] »

2° Scriptura sacra profert multa exempla veræ præmotionis physicæ, quin tamen in hisce casibus libertas hominis fuerit deleta : *Isaïæ*, cap. x, dicitur Deum uti voluntate hominum sicut artifex utitur securi quam versat ut placet. Et *Prov.* cap. xxi : *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini est, quocumque voluerit inclinabit illud.* Unde Augustinus sæpe inculcat : « Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Et lib. *De correptione et gratia*, cap. xiv : « Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi homines. » Hæc propositio adhuc patebit solutione difficultatum.

Solvuntur difficultates.

162. *Obj.* 1° Liber est qui agit ex seipso et seipsum determinat. Sed præmotus non agit ex seipso, neque seipsum determinat. Ergo.

R. *Disting. maj.* Liber est qui agit ex seipso et se determinat tanquam proximum agens, *concedo* ; tan-

[1] *Metaph.* disp. xix, sect. iv, n. 11.

quam primum agens, non *concedo* id esse necessarium. Præmotus autem sese determinat et ex seipso agit ut proximum agens ; nam, ut ait Augustinus, « aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant. » Vide D. Thom. I p. q. LXXXIII, a. 1, ad 3.

Inst. Præmotio tollit indifferentiam. Sed sine indifferentia non est libertas. Ergo.

Resp. Dist. maj. Tollit indifferentiam potentialem et suspensivam, *concedo* ; indifferentiam actualem, *nego.* Indifferentia potentialis est privatio omnis actus, cum capacitate ad illum ; indifferentia vero actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum. Qui præmotus actum ponit, servat adhuc absolute potentiam ad non ponendum. Quod ut clarius pateat, oportet compositum a diviso sensu distinguere : qui est præmotus, v. g., ad amandum, non potest non amare, in sensu composito, sed potest in sensu diviso ; id est, posito quod amet, impossibile est ut non amet ; sed quia non est necessarium ut amet, libere amat, sicut Deus libere creavit mundum, licet jam fieri non possit quod mundum non creaverit.

Obj. 2° Voluntas non est domina præmotionis, ac subinde neque actus, quia præmotio et actus necessario conjunguntur. Sed actus cujus voluntas non est domina, non elicitur libere. Ergo.

R. *Dist. maj.* Voluntas non est domina præmotionis, quoad illius originem, *concedo* ; quoad illius terminum, *nego.* Voluntas enim non est domina Dei seu principii præmotionis ; sed nihilominus remanet domina termini præmotionis seu actus proprii, etiam sub ipsa præmotione. Neque id ullatenus efficacitati et infallibilitati Dei moventis officit, quia ipsamet præmotione Dei actum suum voluntas revocat. Ideo libere ab uno actu ad oppositum voluntas excurrit, et innata libertate per diversa vagatur ; et tamen divinæ motio-

nis efficaciam non transilit. Res iterum illustrari potest similitudine : sicut Deus est omnium motor, ita et conservator ; et sicut motio ejus est efficax et infallibilis, ita quoque influxus ejus conservativus. Sed sicut conservativus ejus influxus ita se rebus conservandis accommodat, ut corruptibilibus non auferat corruptibilitatem ; ita motio ejus sic se causis quas movet accommodat, ut actui effectuique defectibili et contingenti non adimat defectibilitatem. Unde sicut non obstante conservatione illa efficacissima, qua Deus avem conservat, homo tamen habet potestatem supra vitam avis, non quidem quoad originem, sed quoad terminum, quatenus potest ei terminum subtrahere ; ita et homo quoad actum, qui est terminus præmotionis : « Quia Deus omnia movet secundum eorum conditionem, ideo sic Deus voluntatem movet, ut remaneat motus ejus contingens et non necessarius [1]. »

Obj. 3° Ad revocandum igitur actum indigeo nova præmotione. Sed hæc nova præmotio non est in mea potestate. Ergo, etc.

R. 1° *Dist. maj.* Nova præmotio non est in mea potestate, quoad originem, *concedo* ; quoad terminum, *nego*. 2° Negari potest major absolute ; nam ut præmotio sit in nostra potestate, non requiritur ut eam advocare et quasi attrahere possimus, sed satis est ut Deus semper eam nobis dispenset secundum conditionem nostram. Si enim ea quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus, ut post Aristotelem dicit Angelicus Doctor, a fortiori id erit in nostra potestate quod habere possumus, non per amicum deficientem, sed per motorem intime præsentem, quique omnibus rebus ita semper præsto adest, ut nunquam illis desit in his quæ cujuslibet conditio exigit.

[1] I. II. q. x, a. 4.

Cæterum in ordine supernaturali, fatentibus omnibus, nihil possumus operari sine præveniente gratia, quæ non est magis in nostra potestate quam naturalis præmotio, quum hæc ex lege providentiæ detur, illa autem nonnisi ex misericordiæ placito concedatur. Atqui tamen omnes fateri debent impletionem mandatorum supernaturalium esse aliquatenus in nostra potestate. Ergo a pari, etc.

PARAGRAPHUS III.

DE MIRACULIS.

SECTIO I.

DE MIRACULI NOTIONE.

163. I. *Miraculum latius sumptum.* « Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta ; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam... Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii ; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. » (1 p. q. 105, a. 7, 0.) Ita etiam pleraque phænomena electri, luminis, caloris, vaporis, etc., sunt stupenda pro illo qui in rebus physicis omnino inscius est.

Quapropter miraculum latius sumptum dicitur omnis effectus manifestus qui, dum latitat ejus causa, vehementer admirationem excitat.

164. II. *Miraculum stricte sumptum.* In strictiori autem sensu, « miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et

omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur. » (1 p. q. 105, a. 7, 0.) Angeli enim tum boni, tum mali sunt quidem causæ nobis ignotæ ; sed non sunt ad invicem ignotæ ; imo, et quoad nos, non sunt absolute, sed relative tantum ignotæ, scilicet pro statu conjunctionis animæ et corporis ; namque anima separata nata est consortium inire cum angelis, qui ideo jam non sunt tunc, quoad illam, causæ penitus ignotæ. Unde mirabiles ac stupendos effectus quos interdum angeli producunt ex viribus suis, non stricte miraculi nomen nanciscuntur.

165. III. *Falsæ definitiones miraculi.* In varias abiere sententias philosophi et theologi circa definitionem miraculi. Lockius illud definivit : *Opus sensibile quod cursui naturæ contrarium et divinum judicat spectator*. Prima fronte hæc definitio omni qui vere philosophi nomen obtinuit, falsa perhibetur. Nam miraculum existit in se, independenter a cognitione nostra, atque est, non quia judicamus ipsum existere ; sed, e converso, judicamus ipsum existere, quia est. Ideo Lockius miraculi normam ac formalem causam reponit in judicio testis, sicut Cartesius veritatis et certitudinis criterium in perceptione clara ac distincta constituit. Lockiana sententia igitur plane iisdem ac subjectiva Cartesii evidentia scatet incommodis, quorum in Logica meminerimus (60).

Houtteville, ut uno ictu corrueret difficultates quas Spinoza contra possibilitatem miraculi deprompsit ex immutabilitate et constantia legum naturalium, excogitavit novam sententiam, atque dixit, miraculum esse effectum ex *peculiaribus* legibus naturæ scaturientem. Deus enim ab initio mundum ita condidit attemperavitque, ut ordo physicus sit medium quoad ordinem moralem et supernaturalem, atque cum

utroque optime conspiret. Ideoque, præter leges universales et constantes quibus permanet ordo physicus, Deus cudit etiam peculiares leges, ea ratione, ut suos effectus solum in quibusdam adjunctis producerent, quando scilicet id requirit ordo moralis ac religiosus; v. g. Deus prævidit, Moysen esse tali tempore et in tali loco cum omni Hebræorum gente mare Rubrum transiturum, constituit legem, vi cujus eo tempore et in hoc loco constiterit unda fluens, et ita de aliis. Et sic Deus nec sua decreta, neque leges naturæ mutat, neque contra illas facit.

Sed 1° hæc hypothesis gratis fingitur, neque ulla suadenti ratione innititur. 2° Pugnat cum sententia communiter recepta apud homines. 3° Pugnat cum ipsamet natura legis, cujus ratio est constantia et universalitas. 4° Pugnat cum S. Scripturis, in quibus Christus, imo et Apostoli perhibentur tanquam proprie dicta causa efficiens miraculorum. 5° Pleraque miracula nequeunt explicari sola vi legum naturæ; v. g. sanatio ægritudinum solo vocis imperio facta, ut contigit paralytico quem Christus sanavit dicens: *Tolle grabatum tuum, et ambula*; resurrectio mortuorum, etc. Natura enim non progreditur per saltum, ut fert vulgare effatum.

166. IV. *Germana miraculi definitio*. Itaque, his et cæteris prætermissis definitionibus, quas numerosiores finxerunt philosophi, definitionem a D. Thoma invectam tradimus evolvimusque. Miraculum igitur recte definitur: *Opus seu effectus a Deo procedens præter consuetum ordinem totius naturæ creatæ.*

Dicitur. 1° *Effectus a Deo procedens*. Solus Deus miracula proprie dicta efficere potest, quia ipse solus est causa simpliciter occulta. Non dicitur effectus *sensibilis*, uti quidam addunt, quia, licet miraculum fere semper sit opus sensibile, attamen hoc non est

de illius essentia ; Deus enim potuisset etiam inter ordines angelorum effectus spirituales producere præter consuetum ordinem ; v. g. illuminationes : imo, licet pro conditione hominum, pleraque miracula sint opera sensibilia, quædam tamen fuere spiritualia ; Apostoli enim facti sunt scientes, non inveniendo, neque discendo. Attamen, quia hæc miracula facta sunt propter homines, fuerunt manifesta ac sensibilia in suis effectibus (1 p. q. 105, a. 7, ad 3m).

Dicitur 2° *Præter consuetum ordinem, etc.* Ad miraculum non satis est quod effectus procedere possit a Deo tantum, sed requiritur, ut procedat ab eo præter usitatum cursum ordinemque naturæ ; unde, si Deus non interveniret speciali modo, effectus oppositus contingeret ex viribus naturæ creatæ.

Quapropter de ratione miraculi non est, quod sit opus ex se majus quam opera quæ Deus efficit in ordine consueto, sicut optime exponit S. August. *Tractatu* 22 *in Joan.* n. 1 : « Quia ille non est talis substantia, quæ videri oculis possit, et miracula ejus, quibus totum mundum regit universamque creaturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut nemo dignetur attendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano ; secundum suam misericordiam servavit sibi quædam, quæ faceret opportuno tempore præter usitatum cursum ordinemque naturæ, ut non majora, sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant. Majus enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus ; et tamen hoc nemo miratur, illud mirantur omnes, non quia majus, sed quia rarum est. » Hinc Beati in gloria, quia omnia intuentur in essentia divina, non magis stupent de operibus quæ in via dicimus miracula, quam de naturalibus effectibus ; quoad illos enim causa horum omnium

non est amplius occulta; atque ipsi contemplantur in ordine naturali mirabiliores effectus miraculis; cujusmodi sunt formatio hominis in utero matris, germinatio et fructificatio plantarum, insectorum transmutationes, et alia quæ a solo Deo fieri possunt, et quam maxime ejus potentiam ostendunt, et tamen non sunt proprie miracula. Similiter creatio substantiarum et justificatio impii non sunt proprie miracula, « quia, inquit D. Thomas, non sunt natæ fieri per alias causas, et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ non pertineant. »

Dixi *præter ordinem naturæ*, non autem *præter ordinem Dei*; quod alte in animo rimandum est, ut omnis æquivocatio tollatur atque difficultatibus occurratur. « A qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa: unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso: cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis Rectore; cum et hic contineatur sub ordine Regis, a quo totum Regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam et voluntatem et bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus facere potest præter rerum ordinem; quia... talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium

ordinem rerum instituere : unde et potest præter hunc ordinem institutum agere cum voluerit, puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et August. dicit, XXVI *Contra Faustum,* cap. III : *Deus contra solitum cursum naturæ facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit*[1]. »

SECTIO II.

DE DIVISIONE MIRACULORUM.

167. Ex dictis, opus quod dicitur miraculum, debet vires cujusvis creaturæ exsuperare. Sed triplici modo aliquis effectus potest vires omnis creaturæ exsuperare, scilicet aut ratione *sui*, aut ratione *subjecti*, aut ratione *modi*. « Excedit aliquid facultatem naturæ tripliciter : uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retro cedat, aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest ; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo, aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit ; sicut resuscitatio mortuorum et illuminatio cæcorum et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest præstare visum, sed non in cæco ; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum ad medium et ordinem faciendi. Sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febri curatur, absque curatione et con-

[1] Iª p. q. cv, a. 6.

sueto processu naturæ in talibus, aut cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad præces Samuelis et Eliæ ; et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis [1]. » Hinc habentur miracula primi ordinis, quæ dicuntur etiam supra naturam ; miraçula secundi ordinis, seu contra naturam ; et miracula tertii ordinis, seu præter naturam.

SECTIO III.

DE POSSIBILITATE MIRACULORUM.

168. Existentiam miraculorum demonstrare munus est theologi, qui hoc medio potissime utitur ad ostendendum revelationem divinam factam fuisse hominibus ; ideo, pro munere nostro, contra quosdam incredulos, possibilitatem miraculorum primum fulciemus, deinde, ut eorum, difficultatibus fiat obviam, atque magis ac magis veritas dilucidetur, aliam subnectemur propositionem.

PROPOSITIO I.

Deus potest miracula facere.

169. Prob. 1° Deus agit ad extra libere, et potest per se immediate quod potest per causas secundas. Sed taliter agendo Deus miracula facit. Ergo.

2° Ordo instituitur in rebus prout in mente Dei præcogitatur ; sed divinus intellectus utpote infinitus non coarctatur inter limites hujus ordinis naturalis. Ergo nec ejus operatio.

[1] Ia p. q. cv, a. 8.

3° Universa creatura magis Deo est subdita quam corpus humanum animæ ; nam anima est corpori proportionata tanquam illius forma ; Deus autem omnem proportionem creaturæ excedit. Porro quum anima imaginatione fingit objectum quod vehementer illam commoveat, ex hoc aliquando sequitur mutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem, licet principia physica apta ad hos effectus gignendos non agant. Ergo a fortiori ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natæ sunt secundum naturam, producere illum effectum.

4° Tandem tripartita miraculorum species non repugnat in se, neque prima fronte videtur requirere tantam virtutem, quantam requirit creatio ac conservatio. Unde hæc notissima J. J. Rousseau verba : « Dieu peut-il faire des miracles, c'est-à-dire, peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement, que de le punir ; il suffirait de l'enfermer [1]. »

Unde *Conc. Vatic.* sess. 3, cap. 3 *de Fide* : « Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt ; et de Apostolis legimus : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique,*

[1] *Lettre de la Montagne.*

Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis (Marc XVI, 20). Et canone 4 : « Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ; aut miracula certe cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari ; anathema sit. »

PROPOSITIO II.

Deus, operando miracula, improprie tantum dicitur contra naturam operari.

170. Prob. 1° Creaturæ sunt instrumenta Dei. Sed magis consonat ut instrumentum adhibeatur pro nutu agentis, quam ut agens utatur instrumento secundum modum illius naturæ congruentiorem. Ergo.

2° Deus est mensura seu typus omnis rei. Sed quum per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei quod a Deo ei inditum est. Ergo, licet adhuc eidem rei aliquid a Deo aliter imprimatur, non est contra naturam ejus.

3° Creaturæ comparantur ad Deum sicut opus ad artificium. Sed operi suo artifex, postquam ei primam impressit formam, potest aliquam mutationem adducere. Ergo et Deus creaturis. Unde iterum Augustinus : « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit ; id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturæ [1]. »

[1] XXVI *Contra Faustum*, cap. III.

SECTIO IV.

DE CAUSA EFFICIENTE MIRACULORUM.

Quæ ad causam efficientem miraculorum pertinent, duplici complectimur propositione.

PROPOSITIO I.

Solus Deus miracula proprie dicta facere potest.

171. Prob. 1° Ens quod omnino subjacet alicui ordini, non potest operari præter hunc ordinem. Sed omnis creatura subjacet ordini Dei. Ergo nulla creatura potest operari præter hunc ordinem, seu miracula facere.

2° Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod, in quod agat. Porro agens quod indiget subjecto ad agendum, non potest facere, nisi ea respectu quorum illud subjectum est in potentia : sed per miraculum producitur in subjecto id respectu cujus non habet potentiam ; sic per resurrectionem mortui producitur vita in subjecto quod non habebat potentiam ad vitam ; pariter non est in potentia corporum quod duo simul eumdem occupent locum. Ergo illi effectus nulla virtute creata possunt produci.

3° Creatura nihil producere potest in aliquo subjecto, nisi adhibendo media determinata. Porro hæc media sunt in ordine naturali : miraculum autem consistit in eo quod aliquis effectus producatur non in illo ordine quo naturaliter fieri potest ; sic naturaliter cibus in sanguinem, et sanguis in carnem convertitur ; at vero præter ordinem naturæ cibus converteretur immediate in carnem, quin prius fuisset conversus in sanguinem, Ergo nulla creatura potest miracula facere.

Hinc 1° SS. Patres merito miracula appellarunt pignora divinæ potentiæ, sigillum vel litteras testimoniales Dei. Et *Psalm.* 71, v. 18 : *Benedictus Dominus Deus Israel qui facit mirabilia solus.* Et *Psalm.* 135. v. 4 : *qui facit mirabilia magna solus.*

Hinc 2° Angeli et homines dicuntur miracula facere, vel quia, ipsis desiderantibus, Deus operatur miracula : vel quia in eis peragendis aliquo funguntur munere, sicut angeli pulveres in resurrectione communi colligent.

PROPOSITIO II.

Angeli sive boni sive mali possunt producere stupendos effectus, qui miracula dicuntur metaphorice.

172. Prob. 1° *A posteriori.* Ab actu ad posse valet consecutio, ut fert axioma. Atqui angeli produxerunt multos effectus stupendos, qui respectu hominum mirabilia habentur. Ergo. *Probatur minor.* In veteri Testamento, bonis angelis tribuuntur Sodomorum concrematio, colluctatio cum Jacob, cædes primogenitorum Ægypti, custodia Israelitarum in deserto, translatio Habacuc per aëra, etc.: in novo Testamento, revolutio lapidis ab ostio monumenti, solutio catenarum Petri, etc. Malis autem angelis attribuuntur Job ærumnæ et plagæ magnæ, Achab regis deceptio, prodigia quæ Magi coram Pharaone, ad imitationem miraculorum a Mose patratorum, fecere, etc. Unde ipsemet Dominus, apud Matthæum, c. 24, v. 24 : *Surgent enim pseudoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia ; ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Cui veritati suffragantur omnes Patres et luculentissima perhibet testimonia historia ecclesiastica. Vide S. August. III *De Trinitate*, n. 9 et seq.

2° *A priori.* « Quum res aliquas naturales vel angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis : serra enim et securis non possunt facere lectum, nisi inquantum agunt ut motæ ab arte et ad talem effectum ; nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiæ eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter : uno modo, ex eo quod per spirituales substantias tales causæ, modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur ; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, quum ab aliis non percipitur qualiter operantur : alio modo, ex hoc quod causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum ; et hoc magis accedit ad rationem miraculi [1]. »

Solvuntur difficultates.

173. *Obj.* 1° Leges naturæ sunt mera Dei decreta. Sed decreta Dei non possunt mutari. Ergo nec leges naturæ ; ac ideo miraculum impossibile est.

R. *Transeat maj. Dist. min.* Decreta Dei subjective

[1] III *Cont. Gent.* CIII.

sumpta, non possunt mutari, *concedo ;* terminative sumpta, id est quoad objectum, *subdist. :* non possunt mutari eo sensu quod Deus jam velit aut nolit quod antea noluit aut voluit, *concedo ;* eo sensu quod non possit velle rem tali modo, ad tale tempus, etc., *nego.* « Sicut ab æterno statuit res facere tali tempore, et ideo facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi placuit ; ergo sine sui mutatione potest absolute hunc ordinem immutare. Et hoc est quod dixit Augustinus, XXVI *Contra Faustum*, c. III, et ex illo D. Thomas, I[a] p. q. CIII, a. 5 : *Virtutem divinam non subdi ordini causarum, sed eum potius habere sibi subjectum.*» Dico *transeat major*, quia decretum proprie sumptum est actus divinæ voluntatis, et leges naturæ sunt hujus actus objectum et effectus ; atque nonnisi improprie et per translationem leges naturæ dici possunt decreta Dei.

Obj. 2° Leges naturæ, utpote a summo opifice provenientes, sunt perfectæ. Sed, si miracula essent possibilia, non essent perfectæ illæ leges, quippe fieri nequeunt miracula nisi ob defectum legum, quas Deus corrigit. Ergo.

R. *Dist. maj.* Sunt perfectæ relative, id est respectu sui finis et sui exemplaris, *concedo ;* sunt perfectæ absolute, id est sunt infinitæ et ad omnia extendi possunt, sicut et ipsa virtus divina, *nego.* Quum enim leges naturæ sint vires, quæ semper ad operandum eodem modo tendunt, liquet eas non magis posse esse perfectas absolute, quam entia quibus inhærent. Eodem sensu *dist. min.* Quoad probationem, *nego.* Faciendo enim miracula Deus non corrigit leges, sed eas ad tempus suspendit, aut immutat, et operatur aliquid quod exsuperat vires naturales : non est autem defectus in aliqua re quod non possit agere id ad quod

agendum nata non est; sicut non est defectus in homine non habere alas, et non volitare more avium. Miracula ostendunt tantum leges naturæ habere limites.

Obj. 3° Miraculum, ait Voltaire, est violatio legum mathematicarum, divinarum, immutabilium, atque æternarum. Sed repugnat ut Deus infinite sapiens faciat leges, et eas deinde violet. Ergo Deus non potest facere miracula.

R. *Nego maj.* 1° Violatio legis non fit nisi ab inferiore et subdito; sed Deus non est subditus, neque ullam potest sibi legem imponere. 2° Miraculum non est violatio legis, sed tantum derogatio. 3° Deus non derogat legibus mathematicis, divinis, æternis, etc.; sed solum physicis, mundanis, temporaneis, etc.: non enim, si mortuus resurgit, aut visus cæco restituitur, ideo fit ut radii in circulo non sint æquales. Illæ leges divinæ, æternæ et immutabiles dici possunt solum in ordine ad suum principium; non autem quoad suam existentiam extra causam, scilicet actualem et temporaneam. Sub hoc respectu non sunt minus contingentes, quam ipse mundus quem regunt.

Obj. 4° Ordo physicus non minus quam ordo moralis procedit a Deo. Sed ordo moralis est omnino immutabilis. Ergo et ordo physicus [1].

R. *Dist. maj.* Uterque originem ducit a Deo, *concedo*; cum eadem relatione ad attributa divina, *nego*. Ordo moralis connectitur cum essentiis rerum, non vero ordo physicus; ordo moralis enim immediate consequitur relationes essentiales quæ inter creaturas rationales et attributa Dei, videlicet sapientiam, justitiam, bonitatem, etc. existunt; ideo non magis immu-

[1] Hanc difficultatem constricte proponit et solvit D. Thomas, Iª p. q. cv, a. 6, ad 2.

tari aut everti potest quam ipsæmet rerum essentiæ ; dum ordo physicus consequitur immediate relationes non essentiales, licet naturales, quæ existunt inter naturales causas et effectus earum. Per ordinem moralem, creaturæ rationales immediate subduntur Deo, a cujus dominio subtrahi nullo modo possunt ; per ordinem vero physicum, creaturæ subduntur quidem Deo, sed non immediate ; subduntur immediate ad invicem. At hæc submissio ac dependentia creaturarum ab invicem pendet a libera Dei voluntate, dum submissio ac dependentia creaturarum a Deo est penitus necessaria.

Inst. Ordo physicus consistit in eo quod res creatæ ad Deum referuntur. Sed hæc relatio est omnino necessaria. Ergo.

R. *Dist. maj.* Ordo physicus universalis, *concedo ;* particularis, *nego.* Ille est subjectio et dependentia quam res creatæ omnes servant respectu Dei, ex influxu cujus ac voluntate procedunt : alter est nexus et distributio earumdem respectu sui et quoad emanationem effectuum a propriis peculiaribus causis. Prior, ut patet, non potest removeri, sed posterior potest removeri, quia non profluit ab essentiis rerum. Atqui derogatio huicce ordini peculiari satis est ut fiat miraculum.

METAPHYSICÆ SPECIALIS

PARS ALTERA

PSYCHOLOGIA

INTRODUCTIO.

1. I. *Psychologiæ notio et momentum.* Percelebre est illud Socratis dictum : *Nosce teipsum*, quod velut totius suæ philosophiæ compendium perhibebat. Homo enim, quum duplici aliquatenus natura coalescat, spirituali videlicet et materiali, complectitur duos ordines rerum, atque totius creationis mirabile compendium est; siquidem habet esse cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum animalibus et intelligere cum angelis.[1] Ideo parvus mundus (μικροσμος) jam a veteribus appellatus est.

2° Pro vario aspectu sub quo consideratur homo, variis disciplinis argumentum suppeditat; si enim consideretur corporis humani structura, *Anatomia;* si vero usus et functiones partium corporis considerentur, *Physiologia* habetur. Sed præter has quasi exteriores investigationes, datur alia interior et nobilior, quæ hominem speculatur prout instruitur vitæ et cogitationis principio : et hæc consideratio est maxime philosophica. Quum vero illud principium sit anima, atque hæc anima, licet vitæ tum vegetativæ, tum sen-

[1] S. Gregorius Magnus, *Homilia* 29 in Evangelio : « Omnis creaturæ aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. »

sitivæ sit principium in corpore quod informat, nihilominus sit per se subsistens, operationesque intellectuales a materia intrinsece independentes habeat, hæc disciplina communiter appellata fuit *Psychologia* seu scientia animæ. Anima humana definiri potest, quoad nunc : *principium quo homo vivit, sentit et intelligit*; vel etiam : *substantia intellectualis nata ad informandum corpus organicum* [1]. Accuratas esse has definitiones patebit ex toto discursu.

3. Ne tamen existimes posse haberi genuinam animæ humanæ scientiam, quin aliquatenus attendamus corpori, ad quod informandum ipsa nata est : facultates enim sensitivæ non formaliter existunt sine corpore ; ipsæmet intellectivæ facultates, licet intrinsecus non pendeant ab organis, tamen ab eis pendent extrinsecus. Ideo, si abstraheremus omnino a corpore, haberetur scientia intelligentiæ separatæ, non autem animæ humanæ.

4. II. *Divisio Psychologiæ*. Ut a more sat communiter recepto non recedamus, Psychologiam in *empiricam* et *rationalem* dividimus. Prior speculatur facultates et operationes animæ humanæ; posterior speculatur ipsummet principium facultatum et operationum. Illa dicitur *empirica,* forsan quia experimentis maxime innititur; hæc autem dicitur *rationalis*, non quod experimenta removeat, sed quia magis ratiocinii methodo disserit.

[1] « Nous pouvons définir l'âme raisonnable : substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie. » Bossuet. *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Art. Union de l'âme et du corps.

PSYCHOLOGIÆ

PARS EMPIRICA

CAPUT I.

DE FACULTATIBUS ANIMÆ HUMANÆ IN GENERE.

ARTICULUS I.

DE NATURA ET MULTITUDINE FACULTATUM ANIMÆ HUMANÆ [1].

5. Facultates sunt potentiæ quibus aliquod ens exornatur ad operandum. Eis nos Deus instruxit veluti tot instrumentis quæ succurrunt debilitati et coarctationi naturæ nostræ : ideo speciem suam sortiuntur ex objectis suis, nam specificantur immediate per operationes ; sed ipsæ operationes specificantur per objecta. Vide Suar. *De potent. anim.* cap. II, n. 2. Ideo tot sunt species facultatum, quot sunt objectorum genera, circa quæ versatur humana activitas. Porro objecta hujusmodi ad duplex caput reducuntur, scilicet ad *sensibilia* et *intelligibilia* : vel enim illud circa quod exercetur activitas, est commune, abstractum, universale ; vel est particulare, concretum, individuum : primum pertinet ad intelligibile ; secundum ad sensile, saltem communiter pro præsenti humanæ cognitionis conditione. Ergo in homine duplex est species facultatum, sensitivarum scilicet et intellectivarum. Una-

[1] De distinctione facultatum tum ab invicem, tum ab essentia animæ, diximus in Ontologia, n. 124 et 125.

quæque species distribuitur in duas classes, nimirum in apprehensionis et appetitionis facultates. Sensitivæ facultates tum apprehensionis, tum etiam appetitionis, juxta non paucos philosophos, multæ sunt, ut constabit ex infra dicendis.

6. Quare autem tot potentiis instruatur homo, ita exponit D. Thomas : « Res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur ; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem : est tamen in ultimo gradu (secundum naturam) eorum quibus competit beatitudo ; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio præter ejus essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum ; videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum : et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum [1]. »

ARTICULUS II.

DE CAUSIS FACULTATUM ANIMÆ HUMANÆ.

8. I. *Earum causa finalis.* Certum est animam seu animatum esse causam finalem facultatum, ordinantur enim ad perfectum viventis statum, sicut et ipsæ operationes ; unde licet facultates essentialiter ordinentur ad operationes, tamen quia simul sunt instrumenta alicujus operantis, non nudas operationes respiciunt,

[1] I p. q. LXXVII, art. 2.

sed medio subjecto cujus sunt instrumenta et virtutes; et ad hoc principaliter ordinantur.

9. II. *Earum causa efficiens.* Quidam omnem efficientiam denegant animæ quoad productionem facultatum, quia agens eadem actione qua producit vivens, ipsum producit cum debitis potentiis; nam qui dat formam, consequentia ad illam confert. Sed sententia opposita, quæ est D. Thomæ, probabilior est : nam 1° forma substantialis, quæ dat primum esse simpliciter composito, debet esse causa efficiens reliquorum quæ per se illi conveniunt; siquidem in per se ordinatis, quod prius est, debet esse causa posterioris; forma autem et potentiæ per se ordinantur ad perfectum *esse* compositi. 2° Pleniorem causalitatem habet essentia rei circa quæ illi veniunt ab intrinseco, quam circa ea quæ illi veniunt ab extrinseco, scilicet magis est causa respectu accidentium sibi propriorum, quam respectu accidentium communium. Sed in ordine ad accidentia communia est causa materialis et finalis (sunt enim propter perfectionem substantiæ). Ergo genus aliud causalitatis non habet circa proprias passiones, nisi effective. 3° Inter animam et potentias est arctissima connexio; hæc connexio causam habet. Sed hæc causa non est materialis, neque finalis, ut patet in accidente et subjecto communi. Ergo est causa efficiens; non enim fingi potest alia.

10. III. *Modus efficientiæ.* Potentiæ non sunt effectus animæ eodem modo quo ipsa anima est effectus Dei, ita ut ab ipsa fluant per physicam actionem; quia substantia creata non potest esse principium immediatum operationis, sed quidquid agit, id præstat mediantibus potentiis. Unde illa efficientia explicari debet per modum emanationis, et haberi debet ut resultantia [1].

[1] I p. q. LXXVII, art. 6, ad 3.

Merito igitur Deus creando animam dicitur potentias ejus creare; quia agentis est producere substantiam rei usquequaque instructam ad suum finem; et ideo dando formam, dat omnia quæ ipsam perficiunt, non tantum quoad *esse*, sed etiam ut sit exactum principium operandi, atque adeo ut sit principium potentiarum ad finem operandi requisitarum. Quo sensu dici solet unicam esse actionem productivam rei et *comproductivam* proprietatum, quia non considerantur cum præcisione, sed consideratur actio radicalis et primaria.

ARTICULUS III.

DE ORDINE FACULTATUM.

11. Certum est inter animæ facultates aliquem servari ordinem, nam, ut advertit D. Thomas, I p. q. LXXVII, a. 4, quando plura oriuntur ab uno, debent ordinatim procedere, non autem confuse ac veluti tumultuatim, alias non essent ad perfectionem sui principii.

1° *Ratione temporis*, nullus est ordo inter potentias animæ, quia omnes incipiunt in unico et eodem instanti quo anima creatur.

2° *Ordine genesis*, potentiæ quæ animam consequuntur secundum gradum imperfectum, sunt priores, quia anima est prior quoad gradum imperfectum, quam quoad perfectum. Unde nutritio prior est sensatione, quia sensatio pendet a nutrione tanquam a subministrante; atque idem est de intellectione respectu sensationis. Hæc autem prioritas reducitur ad genus causæ materialis; nam gradus imperfectior comparatur ad perfectiorem, ut potentia ad actum.

3° *Ordine nobilitatis*, potentiæ gradus inferioris sunt imperfectiores potentiis gradus superioris, ut patet.

4° *Ordine ministerii*, inferiores potentiæ ordinantur ad deserviendum superioribus, superiores vero ad inferiores adjuvandum ; sic potentiæ vegetativæ ministrant sensitivis, earum organa nutriendo et perficiendo. Unde si ab aliquo animali cor avellatur, omnis vita ejus, non tantum vegetativa, cujus est organum præcipuum cor, sed et sensitiva illico evanescit. Econtra potest avelli cerebrum, quin cesset illico vita vegetativa ; sic dominus Flourens per multos dies, imo et menses, viva servavit animantia quorum cerebrum avulserat. Sensitivæ autem vicissim ordinantur ad protegendas vegetativas potentias, ad quærendum præparandumque illis cibum ; quæ rursum comparatæ ad intellectivas, ministræ illarum sunt, et instrumenta ad species comparandas. Vicissim autem intellectivæ dirigunt sensitivas potentias, eisque dominantur. Tamen omnes ordinantur et conspirare debent ad perfectum viventis statum, conservationem regimenque.

5° Inter potentias ejusdem gradus etiam aliquis invenitur ordo : sic potentiæ cognoscitivæ in animalibus pariunt appetitum, et appetitus generat motum localem. Inter sensus quoque invenitur ordo ; nam sensus externi deserviunt internis. Externi vero inter se non ita ordinantur, ut unum alteri deserviat, juvant tamen sese, quatenus alter defectum alterius supplet, et omnes integrant unum perfectum sentiens ; propter hoc, D. Thomas inter sensus externos non assignavit ordinem, præterquam ex parte objectorum, quatenus unus tendit in objectum secundum se, priusquam alius. Similiter inter intellectum et voluntatem ordo est, quia intellectus illuminat ac dirigit voluntatem, eique imperat ; voluntas vero movet et applicat intellectum in actibus liberis. « Cum essentia animæ comparetur ad potentias, tum ut principium activum et finale, tum ut principium susceptivum ; oportet etiam animæ po-

tentias ad invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et activi principii; imperfectiores vero sint principia aliarum per modum susceptivi principii. » Iª p. q. LXXVII, a. 7.

CAPUT II.

DE COGNITIONE HUMANA IN GENERE.

ARTICULUS I.

DE NECESSARIA CONJUNCTIONE OBJECTI CUM POTENTIA AD ACTUM COGNOSCENDI.

12. Quidam nullum influxum objecti in subjectum requirunt ad cognitionem; atque docent inter subjectum cognoscens et objectum cognitum nullam intercidere necessario connexionem. Eis favent, saltem implicite, omnes qui negant species intentionales; ita Durandus, medio ævo, et ontologi, nostris temporibus. Alii hanc conjunctionem admittunt quidem pro sensibus, ut potentia excitetur ad operandum; sed illam negant pro intellectu, quia intellectus, juxta illos, sufficienter excitatur per apprehensionem sensuum. Contra quos :

PROPOSITIO I.

Ad actum cognoscendi necessario requiritur conjunctio objecti cum potentia.

13. Probatur 1° *a priori*. Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud objectum. Ergo ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget conjunctione aliqua cum objecto. Præsentia

enim objecti extrinseca non sufficit ut determinetur potentia, quia hæc præsentia solum habet locum in externis sensibus; imo in illis quoque non satisfacit, nam intrinseca indifferentia potentiæ nonnisi per intrinsecum aliquid tolli potest; quare, si nec ipsum objectum extrinsecum ageret in potentiam, non posset ad objectum ipsum potentia determinari.

Præterea modus cognoscendi est per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ideo, quando res cognoscitur, quasi trahitur ad cognoscentem, ut quisque apud se experitur dum cognoscit. Propter ipsam ergo assimilationem, necesse est ut ipsum cognoscibile uniatur cognoscenti, ut scilicet apte possit perfici actualis assimilatio seu cognitio: quum vero realis unio inter potentiam et objectum aliquando impossibilis, et aliquando improportionata sit, admittenda est conjunctio intentionalis, quæ fit per vicariam objecti speciem.

Prob. 2° *a posteriori*. Inter potentias cognoscentes, quædam cognoscunt intuitive, id est, objecta sibi præsentia; ut sensus externi : aliæ cognoscunt abstractive, id est, objecta absentia. Atqui in utroque genere requiritur conjunctio objecti cum potentia. Ergo. Pro sensibus externis, res omnino patet, nam visus, qui percipit objectum maxime distans, illud non percipit, si nullatenus in eum influat objectum : pro potentiis abstractive cognoscentibus, constat quoque experientia formari intra nos similitudines quasdam rerum, quia, si in absentia rei nihil manet intra potentiam, non potest sane illam cognoscere.

Prob. 3° *Auctoritate*. Est fere communis sententia theologorum et philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, ut per illas objecta uniantur potentiis ; easque vocant *species intentionales* : *species* quidem, quia sunt formæ repræsentantes atque rem aspectabilem redden-

tes; *intentionales* vero, non quod entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quæ intentio dici solet; unde gallice vox *entendement*. Ita Plato, Aristoteles, Dionysius, Augustinus, qui, II *Super Genesim ad litt.*, scribit Deum semel produxisse res in seipsis, iterumque in intellectibus angelorum, dando scilicet illis similitudines earum. Idem habet, II *De Trinit.* cap. II, ubi docet positionem specierum difficile posse suaderi tardioribus ingeniis. Ita Boetius, D. Thomas, etc., etc. Ecclesiæ enim Patres et Doctores, ut aliquatenus Verbi divini generationem ineffabilem enarrent, tanquam comparationem proponunt actum intellectivum, quo in mente nostra producimus conceptum, qui est imago idealis objecti. [1]

PROPOSITIO II.

Species qua unitur objectum potentiæ, est intrinsece in potentia cognoscente.

14. Prob. 1° Omnes ponunt in intellectu angeli species rerum. Atqui ibi non est organum in quo sint. Ergo sunt in ipsa potentia intellectiva. Idemque valet pro intellectu nostro, cum ejus species maneant in anima separata, juxta illud Hieronymi : *Discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in cœlis.*

2° Species ponuntur ut potentia in actum transeat; id autem quod aliquid in actu ponit, ei inhærere debet;

[1] « Dès là que j'entends les choses comme elles sont, ma pensée leur devient conforme; car je les pense telles qu'elles sont; et elles se trouvent conformes à ma pensée; car elles sont comme je les pense. Voilà donc quelle est ma nature : pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire pouvoir recevoir l'impression de la vérité. » Bossuet, *Connais. de Dieu*, etc. Art. Dieu créateur de l'âme et du corps.

species ergo in ipsa potentia recipi debet. Ideo Aristoteles dixit sensum in actu fieri ipsum sensibile in actu, et D. Thomas (1ª p. q. XIV, a. 1) ait naturam cognoscitivam ut sic non tantum esse perfectibilem per propriam formam, sed etiam per formas aliarum rerum, dum earum species recipit.

3° Intellectus, secundum adversarios, determinatur sufficienter per phantasma. Sed phantasma non potest determinare intellectum, ut forma inhærens illi, quia est materiale; neque etiam ut objectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate; neque tandem ut cooperans intellectui percipienti. Ergo, etc. Præterea qua ratione ponitur intellectum determinari a phantasmatibus, eadem poneretur sensum interiorem et imaginationem determinari cognitione sensuum exteriorum, et ita non haberent proprias species; quod est contra experientiam.

4° In eodem subjecto sunt habitus in quo sunt species. Sed habitus intellectuales subjective insunt intellectui. Ergo et species, quia habitus cognoscitivus ponitur ut potentia faciliorem usum specierum habeat.

Solvuntur difficultates.

15. *Obj.* 1° Cognoscuntur res non existentes, impossibilia et privationes. Atqui hæc omnia non possunt repræsentari. Ergo non cognoscuntur per species seu repræsentationes.

Resp. Nego min. Res non existentes optime possunt repræsentari : non enim inter repræsentans et repræsentatum datur relatio realis, quia repræsentans ut sic est absolutum quidpiam aptum ut realiter referatur, si repræsentatum existat. Secundo, impossibilia cognoscuntur per species repræsentantes partes possibiles,

quæ repræsentari possunt etiam ut conjunctæ, quamvis conjunctio earum substantialiter sumptarum sit impossibilis. Tertio, privatio cognoscitur per species sui positivi; v. g. tenebræ cognoscuntur per lucis privationem: nam quando lux datur, oculus non impeditus necessario immutatur; unde si non immutetur potentia per speciem lucis, dignoscit abesse lucem.

Obj. 2° Aristoteles, III *de Anima*, dicit potentiam cognoscitivam debere esse denudatam a natura sui objecti, ne intus existens prohibeat extraneum; atque ita omne recipiens debere esse denudatum a natura recepti. Atqui si ei inesset species objecti, non esset denudata. Ergo.

Resp. *dist. maj.* Hæc dicit Aristoteles de potentiis sensitivis propter specialem earum conditionem, non vero de potentiis intellectivis, neque de sensitivis absolute. Sensitivæ enim potentiæ impressiones recipiunt per organa, ideo hæc organa peculiarem requirunt dispositionem et temperamentum; nam organum visus non potest immutari a sono, neque organum auditus immutari potest a luce. Convenientia peculiaris existit inter tale objectum et tale organum; unde si organum haberet jam naturam objecti alicujus, potentia esset impedita quoad cognitionem aliorum: propter hoc pupilla oculi omni colore vacat; et si colorata fit per morbum, ut in ictericis, jam alios colores oculus percipere non potest: pariter sapor, vel odor in organo existens impedit perceptionem alterius saporis vel odoris, quia impedit immutationem ab eis faciendam. Sed Aristoteles non intellexit rem in eo sensu quod potentia sit denudata repræsentatione sui objecti: requirit enim organum nudum ac purum, ut sit aptum receptaculum specierum. Objectum vero existens in potentiis spiritualibus non prohibet extraneum, et sic homo plura simul, saltem habitu, cognoscere potest.

ARTICULUS II.

DE NATURA SPECIERUM INTENTIONALIUM.

16. *Primo*, quoniam species sunt quasi instrumenta quibus objectum cognoscibile unitur potentiæ, habendæ sunt ut entia realia; sed hæc entia realia accidentia sunt, non vero substantiæ. De speciebus intelligibilibus vix moveri potest controversia; sensibiles autem species quidam finxerunt ut corpuscula: at si res ita esset, quia in imaginatione depinguntur prope innumera objecta, et quidem interdum immensæ magnitudinis et molis, oporteret admittere cerebrum, quod est organum imaginationis, sarcinari hisce corpusculis seu substantiis corporeis. Quis autem credat posse cerebrum tot corpuscula locum occupantia carpere? Deinde quomodo cerebrum ita stipatum corpusculis fieret aptum ad actus perceptionis eliciendos? «Sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro... assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiæ. » (D. Thomas, II, *de anima*. Lect. XXIV.)

17. *Secundo,* species non sunt ejusdem rationis ac objecta sua. Pro intelligibilibus nulla esse potest difficultas, siquidem sunt accidentia spiritualia, et per illa accidentia percipiuntur sive substantiæ, sive accidentia corporea. Pro sensibilibus quoque multipliciter constat : nam contraria non habent, dum eorum objecta sunt contraria; sic albedo et nigredo contrariæ sunt, species autem illarum minime, cum possint simul in eodem organo visus existere ac deservire ad utrumque colorem percipiendum ; tum quia, si species sensibilis esset aliquod corpus, perciperetur ad sum-

mum illud corpus, non autem objectum externum. Tandem, ne ultra properemus, multa et maxima occurrunt incommoda, si species esset ejusdem rationis ac objectum, nam quando imaginatio fingit ignem, ignis in cerebro produceretur; quando fingit sonum, lapidem, stercus, etc., hæc omnia in cerebro producerentur.

Ratio autem hujus diversitatis est, quia munus speciei non est influere in objectum, sed illud repræsentare, est enim medium seu instrumentum per quod objectum apprehenditur : non est vero de ratione instrumenti ut sit ejusdem naturæ ac objectum. Species seu ideæ quas dicimus universales, sunt individuæ et concretæ quoad suam entitatem subjectivam, et nihilominus repræsentant id quod est commune multis : sic speculum eo ipso quod non habet colorem, aptius est ad objecta repræsentanda. Species igitur duplicem habet respectum, unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est, scilicet ad objectum et subjectum. Quia hæc distinctio ignota fuit domino Cousin, ipse finxit intellectum separatum et impersonalem, qui contineat ideas universales; existimat enim ideas esse universales in se et entitative, sicut et earum objecta. Propter eumdem errorem, ontologi nostras cum divinis ideis confundunt.

18. *Tertio,* species intentionales reddunt intellectum aptum ad cognoscendum, illumque quasi fecundant; nam sunt veluti quædam objectorum semina potentiæ cognoscitivæ tanquam utero demandata ad formandos conceptus; unde et nomina ipsa *conceptus, spiritualis generationis* et *partus* in hac materia passim usurpata, eidem analogiæ attestantur. Ideo per speciem impressam cognitio rei non est completa, sed inchoata : cognitio completa fit per speciem expressam, sed de hac jam speciatim.

ARTICULUS III.

DE DISTINCTIONE ACTUS POTENTIÆ COGNOSCITIVÆ A SPECIE IMPRESSA.

19. Plures Nominales existimant receptionem vitalem speciei in potentia esse cognitionem, atque ad illam nihil præterea requiri, quia per illam speciem fit conformitas potentiæ cum objecto, quæ proprie est cognitio ; cognitio enim vera definitur conformitas seu adæquatio potentiæ et objecti. Opposita et vera sententia est, actum cognoscendi esse specialem qualitatem realiter distinctam a potentia, etiam per speciem impressam informata : hæc sententia est communissima et certa, testibus Suaresio, III *de potentiis*, cap. III, et D· Thoma, passim, sed specialiter *de veritate*, q. VIII. *Quodlib.* VII, a. 2.

PROPOSITIO.

Cognitio differt a specie impressa.

20. Prob. 1° De ratione actionis vitalis est ut fiat a principio intrinseco activo ; vivere enim res dicitur quæ intra se habet principium actionis. Porro, si actus cognitionis idem esset cum specie impressa, fieret ab objecto, præsertim in externis sensibus. Unde Aristoteles, in libro *de sensibilibus et sensu,* cap. II, reprehendit Democritum dicentem, visionem esse imaginem, id est, speciem, ut D. Thomas ibidem exponit.

2° Cognitio se habet respectu potentiæ sicut fructus respectu rami. Atqui fructus non advenit ramo ab extrinseco, sed dimanat e virtute rami. Ergo et cognitio profluit a potentia. Sed species impressa venit ab extrinseco. Ergo.

3° Ecclesiæ Patres imaginem sanctissimæ Trinitatis in homine deprehendunt, quatenus generat verbum mentis suæ per cognitionem. Atqui generatio fit ab intrinseco. Ergo. Cæterum intellectus apprehendit et judicat, componit et discurrit sciendo, opinando, errando, etc. Atqui incredibile est hosce actus omnes esse intellectum ipsum aut speciem impressam. Ergo.

4° Cognitio quælibet est actus immanens. Atqui, si non esset distincta a specie impressa, non esset actus immanens, sed transiens, ut patet ; ideoque potius cognoscens esset objectum, et cognitum esset subjectum.

5° Cognitio est qualitas perfecta, quæ produci non potest ab imperfecto objecto ; potissime intellectio, utpote spiritualis. Atqui intelligimus corporalia, quæ prorsus sunt minus perfecta quam intellectus et ejus intellectio. Ergo.

N. B. Loca tum D. Thomæ, tum Aristotelis, quæ Nominales in suam vertunt sententiam, intelligenda sunt, non de formali cognitione, sed de causa cognitionis.

* ARTICULUS IV.

DE PRINCIPIO ACTUS COGNOSCENDI.

21. Quidam adæquatum et integrum actus cognoscendi principium dicunt esse potentiam specie informatam, ita tamen ut potentia ex se nullam activitatem habeat ; ratio efficiendi est species, quemadmodum aquæ calidæ tota calefaciendi ratio est calor. Alii econtra asserunt speciem nihil efficere, sed potentiam habere totam et adæquatam activitatem respectu actionis. Alii vero rectius docent principium integrum et immediatum actus cognoscendi esse simul potentiam et speciem ; unde potentia specie informata habetur

tanquam instrumentum completum, mediante quo operatur anima.

PROPOSITIO I.

Species non est integrum actus cognoscendi principium.

22. Prob. 1° Cognitio est actus vitalis, qui proinde ab intrinseco procedit. Atqui, si procedat a specie tantum, non procedit ab intrinseco; sic enim calefactio ab aqua non procedit active tanquam a principio intrinseco. Ergo.

2° Si potentia cognoscens non concurrit active; ergo neque anima, quia ipsa nonnisi potentiis operatur. Porro, etc.

3° Si potentia per speciem agit tanquam per accidens sibi inhærens, instar aquæ agentis per calorem, plane talis potentia de se cognoscitiva non est, sed ab extrinseca specie id vindicat; sicque non per se, sed per accidens intellectus intelligit, sicut aqua non per se, sed per accidens calefacit. Atqui hoc est contra naturam intellectus et potentiæ omnis. Ergo.

PROPOSITIO II.

Potentia non est integrum actus principium.

23. Prob. 1° Forma quæ constituit rem in actu primo, concurrit cum illa ad productionem actus secundi. Atqui species constituit potentiam in actu primo ad cognoscendum. Ergo simul cum illa efficit cognitionem.

2° In cœlo, essentia divina, quæ est tanquam species intelligibilis, concurrit simul cum potentia ad visionem. Ergo species creata ita concurrit.

3° Cognitio fit per intentionalem assimilationem cognoscentis et cogniti : unde conamur formare intra nos perfectam similitudinem illius quod perfecte volumus cognoscere; ipsa ergo actualis cognitio est quædam actualis assimilatio : oportet ergo ut potentia cognoscens habeat formam quæ sit activum principium assimilandi. Sed hujusmodi principium aliud non est quam species. Ergo, etc.

4° Hæc est sententia D. Thomæ, Aristotelis, Suaresii, Augustini, qui IX *de Trinitate*, capite ultimo, ita habet : « Liquido tenendum, rem quam cognoscimus generare in nobis notitiam sui, quod ab utroque (ab objecto scilicet et potentia) notitia pariatur. » Et XI *De Trinitate*, c. II : « Ex re visibili fit visio, non tamen ex sola, nisi adsit visus, ex vidente enim et visibili fit visio. » Vide D. Thom. I p. q. XIV, a. 2.— q. LIV, a. 2.— II, II, q. XXXI, a. 5. — I *Cont. Gent.* XX.

* ARTICULUS V.

DE TERMINO COGNITIONIS SEU DE VERBO IN GENERE.

24. Jam innuimus in ontologia (n. 191) omnem actionem positivam habere terminum, quia actio sic sumpta nihil aliud est quam effectio seu productio : dari autem non potest productio vera, quin aliquid producatur. Porro id quod efficitur seu producitur, solet nuncupari actionis terminus. Præterea actio ut actio non dicit formam quæ habeat propriam entitatem, sed modum alicujus formæ vel entitatis, nimirum dependentiam ejus ab agente ; de ratione autem modi est quod sit alicujus rei modus ; ergo, in præsenti, dependentia non potest esse nisi alicujus quod pendeat ; et illud vocamus terminum actionis seu dependentiæ, prout est ab agente (Vide Suar. *Metaph.* disp. XLVIII, sect. II). Sed cognitio est actus vitalis,

qui procedit a potentia per speciem informata ; ergo cognitio omnis habet suum terminum. Per actionem vero cognoscendi, quia est immanens, producitur terminus illi intrinsecus, ac modaliter tantum ab ea distinctus ; in actionibus enim immanentibus oportet distinguere rationem qualitatis a ratione productionis, quia qualitas ipsa est terminus illius actionis, ut est productio.

Per omnem igitur actionem cognoscendi *in fieri* producitur verbum vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actus cognoscendi *in facto esse*, seu est qualitas ; distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio [1] ; unde verbum non ponitur ex indigentia objecti, scilicet in ejus absentia, ut quidam putant, sed ex vi et natura cognitionis.

Verbum dicitur primo de vocibus, tamen transfertur ad specialem locutionem, quæ fit intelligendo : est enim quædam locutio in mente, qua quis sibimet loquitur : *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.*

[1] D. Thomas, I *Cont. Gent.* LIX, docet veritatem cognitionis esse tantum in conceptu seu verbo mentis, non autem in ipso actu intelligendi, ut sic sumpto, quia non repræsentat objectum : *Veritas pertinet ad id quod intellectio dicit, non autem ad operationem qua id dicit.* Id est veritas non pertinet ad illam operationem quasi materialiter sumptam, quatenus est quædam spiritualis qualitas ; sed formaliter, quatenus intellectus refert rem quæ per illam dicitur, seu quatenus in esse repræsentativo continet rem cognitam. Prius ordine naturæ veritas est in intellectu, quam intellectus eam cognoscat per conceptum repræsentatam ; quia prius ordine naturæ actio intellectus terminatur ad conceptum, quam cognoscit rem in illo repræsentatam. At conceptus seu verbum mentis in re ipsa non distinguitur ab actu intelligendi, quatenus est aliquid factum ab intellectu, seu qualitas *in facto esse*, dum intellectio est actio *in fieri;* atque inter se distinguuntur sicut dependentia a termino.

Ps. XIII. *Dicere* ergo et *loqui* proprie usurpantur de actibus intellectivis; ex quo colligit August. XV *de Trinit.* X, vocem *verbum* extensam esse ad significandum proprie conceptus mentis, ideo forte, quia locutio exterior ex interiore dimanat. At cæteræ potentiæ cognoscentes non proprie *dicunt* aut *loquuntur*, quia imperfecte cognoscunt; nihilque affirmant aut negant, sed simpliciter apprehendunt; et ideo *verbi* vocabulum conceptibus earum non proprie tribuitur. Eo ipso tamen quod potentiæ cognoscentes sunt, vindicant quamdam productionem similem productioni verbi mentalis; eliciunt quippe actus cognoscendi, per quos assimilantur rebus cognitis: hoc ergo est, quod proportionari dicimus verbo mentis, ac commune est sensibus exterioribus cum interioribus.

CAPUT III.

DE FACULTATIBUS ET OPERATIONIBUS SENSITIVIS APPREHENSIONIS.

25. Experientia constat nos 1° percipere objecta sensibilia extra nos posita; hæc perceptio fit per sensibilitatem exteriorem seu sensus exteriores, ita dictos, non quod sint extra hominem, sed hoc nomen sortiuntur e suo objecto, quod est extrinsecus. 2° Percipere aliquod objectum determinatum sentiens nobiscum, scilicet corpus nostrum; hæc perceptio fit per sensibilitatem internam seu sensum internum. 3° Reproducere aliquatenus objecta sensibilia semel percepta, imo et conficere aliqua objecta quæ non existunt in natura rerum; hoc munus adimpletur per imaginationem.

ARTICULUS I.

DE SENSIBILITATE EXTERIORI.

PARAGRAPHUS I.

DE NATURA ET OBJECTO SENSUUM.

26. Quælibet facultas sensitiva coalescit duplici elemento, scilicet vi sensitiva et organo ; ideo nec sola animæ vis, neque solum organum, sed utriusque complexus constituit sensum ; quamvis in consueto usu alterutrum pro utroque interdum minus proprie usurpetur. Ratio a priori est, quia, ut mox dicemus, ad sensationem requiritur influxus objecti in subjectum ; sed objectum materiale non potest influere directe et immediate in principium immateriale, sed solum mediate quadamtenus, scilicet in quantum hoc principium informat aliquid materiale. Ratio a posteriori patet, si enim vitiata aut dempta sint organa, eo ipso corrumpitur aut demitur penitus sensatio[1].

27. Organa sensibilitatis externæ quinario sunt numero, nempe *oculi, aures*, *nares*, *lingua, cutis*. Informata vi sensili constituunt quinque sensus exteriores, *visum, auditum*, *olfactum, gustum* et *tactum*. Objectum immediatum visus est lumen, quod in septem colores spectri solaris distribui potest ; ejus objecta mediata sunt extensio, figura, situs, quies, motus, etc.; illa enim deprehendere potest visus ope lu-

[1] Nous avons vu que, pour l'union, il fallait qu'il se trouvât dans l'âme, outre les actions intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensitives naturellement engagées dans le corps et assujetties à ses organes. Bossuet. *Connais. de Dieu*, etc.

minis et colorum. Objectum auditus sunt soni ; objectum olfactus, odores ; objectum gustus, sapores; objectum tactus, tangibilia. Quatuor priorum sensuum objecta immediata, licet gradus speciesque complectantur, tamen uno in genere continentur : sed tactus extenditur ad multa objecta genere diversa, uti calorem, asperitatem, extensionem, etc. Quare in multis est auxiliarius visus. « Cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum, sed etiam proprietas tactus; sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum inquantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. » (D. Thom. *de Veritate*, a. 5.)

Inde merito veteres distribuebant sensile in *proprium, commune* et *per accidens,* prout apprehendi potest aut ab uno sensu tantum, aut a pluribus, aut per concomitantiam tantum. Aliquid apprehenditur per concomitantiam et dicitur sensile *per accidens*, quando per se non apprehenditur sensu, sed alia facultate, attamen ita rei quæ sentitur. conjungitur intime, ut sensum aliquatenus terminare videatur : sic se habent substantia et vita, quæ, licet intellectu proprie concipiantur, tamen aliquatenus subjectæ sunt etiam sensibus, propter intimum nexum, quem habent cum re quæ sensibus subjacet. Substantia enim sustinet qualitates sensibiles. quæ non separatim, sed concrete, prout subjectum afficiunt, percipiuntur; vita vero in actu secundo cum motu ipso confunditur, qui in vivente percipitur sensu ; atque ideo sine ullo ratiocinio, viso motu, vita apprehenditur.

PARAGRAPHUS II.

DE NATURA ET OBJECTO SENSATIONIS.

28. Circa naturam sensationis multi exorti sunt errores, præsertim ex quo doctrinæ scholasticæ in vituperium adductæ fuerunt. Alii facultatem sentiendi nihil aliud esse quam temperamentum prædicarunt, atque sensationem esse motum mechanicum et vibratorium aut nervorum aut fluidorum. Hanc opinionem hodie nonnisi materialistæ profitentur: et sane non minus rationi quam experientiæ opponitur. Sensatio est actus vitalis et immanens ; sed motus mechanicus neque vitalis, neque immanens est; potest enim inveniri in cadavere, et potest communicari. Revera aliquis motus comitatur sensationem, quia sensatio non est sine proportionata impressione objecti in organo; et quum organum sit materiale, legibus communibus corporum subjacet. Sed effectus ille non est sensatio, alioquin et ipsi mortui sentirent; nam ista impressio et motus casu consequens non minus efficiuntur in organis mortui quam in organis viventis. Deinde, temperies resultat ex complexione et distantia partium, etc. Ex hac temperie consequitur figura et relatio partium ; sed figura et relatio distantiæ non potest esse facultas. Tandem nervi non tenduntur, sed adeo laxi sunt, ut, cum præciduntur, se protrahant sponte sua ; non sunt affixi per extremas partes, neque liberi sunt quoad medias; cum cæteris partibus corporis undique commiscentur; ideo non magis vibrare possunt quam cæteræ corporis partes.

Alii, quia errant circa naturam unionis animæ cum corpore, admittunt quidem sensationem esse actum vitalem; sed existimant illam peragi in cerebro tantum,

in quo anima residet tanquam in aula, vel etiam in anima tantum, et nullatenus in corpore : ita potissimum Platonici apud veteres, et Cartesiani apud recentiores. Veram doctrinam complectimur in tribus sequentibus propositionibus :

PROPOSITIO I.

Sensatio non perficitur in sola anima, neque in cerebro, sed in organis propriis singulorum sensuum.

29. Prob. 1° *Ex falso supposito Cartesianorum.* Platonicorum et Cartesianorum sententia falso nititur fundamento, scilicet falsa notione unionis animæ cum corpore ; hanc enim non ut physicam et substantialem, sed ut moralem atque accidentalem habent. Ergo falsa est illa notio.

2° *Testimonio conscientiæ.* Quisque conscius est videre oculis, audire auribus, etc., non vero videre, tangere, audire anima, vel cerebro. Ergo.

3° *Ratione.* Natura sensibilitatis requirit necessario ut sensatio non fiat in anima tantum, alioqui sensibilitas non esset facultas emergens e composito substantiali, et ad illam constituendam non magis conferret corpus quam ad constituendum intellectum, scilicet concurreret extrinsece ad ejus actum, suppeditando materiam talis actus. Hinc bruta haberent quoque facultates intrinsece independentes a materia, et ideo non specifice distinguerentur ab hominibus. Quod vero non perficiatur in cerebro, sed in propriis sensoriis, patet etiam facile ; alias enim artificiosa organorum structura esset inutilis, cum ad actionem objecti cerebro transmittendam plane sufficiat systema nerveum. Præterea, objecta non perciperentur ubi reapse sunt, sed in cerebro ; ideo lux, sonus, asperitas, fri-

gus, calor, etc. essent in cerebro : unde non mirum est quod enitantur Cartesiani demonstrare, ope ratiocinii, existentiam corporum [1].

4° *Experientia.* In utraque sententia quam profligamus, omnis impressio transmittitur ad cerebrum; sed simul experimur impressiones oppositas ; v. g., frigoris et caloris. Atqui hoc esset impossibile, si omnis impressio ad cerebrum transmitteretur, ut efficeretur sensatio, quia cerebrum est extensum et materiale ; affectiones autem et qualitates oppositæ non possunt esse simul in eadem parte. Ergo, etc. Aliunde cerebrum omni sensu caret, ita ut possit pungi, incidi, uri sine dolore. Quomodo ergo alienas affectiones, etiam minimas poterit apprehendere ? Nec nervos, neque spiritus animales, neque eorum motum, etc. percipit cerebrum, quomodo ergo poterit impressiones transmissas percipere ?

5° *Ex absurdis.* Si in sola anima, aut in cerebro tantum perficeretur sensatio, anima nec corporis modificationes, neque sensationum objecta externa percipere posset, atque idcirco scepticismum objectivum oporteret profiteri. Atqui hoc consectarium est absurdum. Ergo et ejus principium. Probatur major : Non posset percipere corporis modificationes, nisi admittatur aut corpus agere physice in animam, aut Deum ipsum producere sensationem in anima occasione

[1] « Si potentiæ sensitivæ subjectarentur immediate in anima ipsa, atque ideo in anima ipsa perficeretur sensatio, sicut et intellectio, ex hoc sequeretur sensationem et sensum esse spiritualia, imo et species etiam sensibiles, quod est impossibile, cum imprimantur a rebus materialibus. Rursus sequitur vel bruta non sentire. vel animas habere spirituales, nam habebunt operationes proprias, non exercitas in corpore. Præterea diversitas organorum ad diversas potentias sensitivas ostendit eas non esse in anima, sed in organis. » Suar. III *de potentiis animæ*, cap. III, n. 2.

modificationum corporis; adversarii non alias hucusque finxerunt hypotheses. Sed systemata influxus physici et causarum occasionalium absurda sunt. Deinde, etsi anima perciperet modificationes corporis, non ideo perciperet objecta externa : ad summum posset suspicari aliquam causam in genere, non vero qualis sit illa causa valeret cognoscere.

Sed *dices :* « August. dicit, XII *Super Genesim*, cap. 19 et 20, quod *anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore* : *quædam vero sentit per corpus*. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ. »

R. « Opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo sed recitando. Tamen quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima *quædam sentire cum corpore,* et *quædam sine corpore,* dupliciter potest intelligi : uno modo, ut hoc quod dico *cum corpore* vel *sine corpore*, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente, et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima, nisi per organum corporale: alio modo potest intelligi, ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur : et sic *quædam sentit cum corpore,* id est, in corpore existentia; sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi ; *quædam vero sentit sine corpore*, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ ; sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito[1]. »

Dici etiam potest Augustinum ponere ibi distinctionem inter alios sensus qui objectum materiale non nisi præsens apprehendunt, et imaginationem, quæ

[1] Iª p. q. LXXVII, a. 5, ad. 3.

idem apprehendit absens, ac proinde modo immateriali.

Attamen merito omnes potentiæ sensitivæ dicuntur pertinere ad animam, non quatenus sit sola *subjectum* omnium, sed quatenus est earum *principium*; quia per animam conjunctum seu compositum habet quod tales operationes elicere possit. Ideo anima a corpore separata non habet facultates sensitivas formaliter, sed tantum fundamentaliter et radicaliter.

PROPOSITIO II.

Ad sensationem requiritur, ut principium determinans, species sensibilis ab objecto in sensu producta.

30. Prob. 1° Sensatio est cognitio, non quidem perfecta, sed inchoata saltem; per ipsam enim objectum fit aliquatenus notum sentienti; sic per gustum, saporem cibi; per tactum, mollitiem aut duritiem alicujus corporis cognoscimus. Atqui cognitio quælibet humana indiget aliqua objecti determinatione (13): cognitio omnis est conformitas cognoscentis et cogniti; ideo debet existere in cognoscente aliqua forma similis formæ cogniti; alioquin non daretur *conformitas*[1]. Est autem in cognoscente non eodem modo quo est in re cognita, ut patet. Ergo est alio modo. Sed, ut ostendemus ubi de origine idearum, non est in eo inquantum essentia cognoscentis sit forma exemplaris objecti cogniti, nec inquantum illa

[1] « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. » Iª p. q. XIV, a. 1.

sit forma accidentalis accepta a Creatore una cum existentia, neque inquantum producta sit a priori ab activitate cognoscentis, alioquin in idealismum et scepticismum objectivum laberemur. Ergo restat ut sit forma seu species ab ipso objecto producta.

2° Quod est in potentia, non reducitur ad actum, nisi per id quod est in actu. Porro sensus est in potentia quoad operationem, et objectum sensibile est in actu. Ergo.

3° Potentiæ sensitivæ sunt intrinsece indifferentes ad quodlibet sensibile in proprio ordine percipiendum. Ergo nisi determinatio aliqua accedat, quæ hanc indifferentiam tollat, nullus sentiendi actus prodire potest. Sed hæc determinatio fieri debet per objectum, ut experientia omnino evidens est ; sic non potest videri objectum nimis distans, neque gustari cibum, qui nullum exercet influxum in organum. Ergo.

Notanda.

31. *Primo.* Hæc determinatio quæ vocatur species sensibilis impressa, non est ipsa sensatio ; sensatio est species expressa, ut constat e supra dictis (19) : sed distinctio speciei impressæ ab expressa et a forma naturali corporis, non sensu, sed ratione tantum percipi potest, quia maxima est earum conjunctio : sic non discernitur visu perpolitum speculum quod ex omni parte, quoad dimensiones, quadrat cum objecto quod in eo depingitur, neque vitrum pellucidum mediante quo videmus.

Secundo. Hæc determinatio seu species sensibilis non est impressio physica per objectum in organo producta. Hæc enim impressio producitur in organo in quantum corpus est, sicut et producitur in quolibet alio corpore ; unde in organis mortuis non mi-

nus quam in organis vivis producitur. Determinatio autem recipitur non in organo solo, sed in tota facultate sensitiva.

Tertio. A fortiori sensatio ipsa seu species expressa differt ab ista impressione mere mechanica. Insuper sensatio, licet subjaceat conditionibus materiæ, tamen immaterialis est et simplex : impressio autem physica est materialis et composita. « Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem ; cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum, unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit ; unde et intellectus qui abstrahit speciem, non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ *sine materia quidem*, sed cum materialibus conditionibus. » (I[a] p. q. LXXXIV, a. 2.)

Quarto. Tandem patet quomodo sensus dicatur passivus. Dicitur passivus relative ad objectum a quo accipit speciem sensibilem, non autem absolute, quia percipit et cognoscit ; cognitio autem absolute arguit activitatem. Ideo sensatio est vere actuosa. Hæc passivitas relativa non tribuitur intellectui generatim sumpto, quia ipse non accipit speciem intentionalem impressam more sensus, sed eam conficit abstrahendo illam ab objecto. « Sensibilia inveniuntur actu extra animam ; et ideo non oportuit ponere sensum agen-

tem ; et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ ; in parte autem sensitiva omnes passivæ ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum. (Iª p. q. LXXIX, a. 3, ad 1). Suaresius ponit tamen sensum agentem species intentionales, non pro sensibus exterioribus, sed pro sensibus interioribus. Vide III *De potentiis animæ*, cap. IX.

PROPOSITIO III.

Per sensationem non percipitur species sensibilis, neque impressio organica, sed directe percipitur objectum sensile.

32. Prob. 1° *Ex causalitatis principiis.* Species sensibilis impressa prærequiritur ut principium determinans sensationem, ac proinde non potest per ipsam percipi. A fortiori impressio organica non potest percipi a sensatione (percipitur quidem illa impressio, sed per sensum internum), quia hæc impressio præit ipsi speciei impressæ. Unde D. Thomas dicit : *Objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma in materia corporali existens.* (Iª p. q. LXXXV, a. 1.) Et Suaresius : « Juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago, neque ullo modo formaliter repræsentat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem repræsentationem intentionalem, quæ fit per conceptum mentis. Unde natura non dicitur proprie objective repræsentata in specie impressa, nisi valde remote et mediate, quatenus illa species est effectiva actus, cui natura illa objicitur. » (*Metaph.* disp. VI, sect. 5, n. 7).

2° *Ex testimonio conscientiæ.* Conscientia testifica-

tur nos per sensus aliquid extra nos positum, non vero aliquid nobis intrinsecum percipere ; v. g. videre lumen, colores, etc., non vero similitudinem aut impressionem luminis, coloris ; tangere, contrectare corpora, non vero tangere et contrectare imaginem aut impressionem corporis. Ergo, etc.

3° *Ex natura sensuum.* Sensus de quibus nunc agimus, dicuntur exteriores ; sed non possunt dici exteriores, nisi inquantum objecta eorum extrinsecus sunt ; facultas enim speciem sortitur et determinatur ex objecto. Quæ intra nos peraguntur, percipimus aut sensu interiore, aut conscientia, aut alia facultate, non autem sensibus exterioribus ; ac proinde omnino inutiles essent, si pro objecto ac termino sui actus haberent aliquid intrinsecum subjecto percipienti. Ergo, etc.

4° *E consectario sententiæ oppositæ.* Fulcrum enim præbet scepticismo objectivo. Si objectum sensationis est in subjecto sentiente, nulla est ratio cur ultrà progrediamur et inquiramus ; ne potest quidem in mentem venire ultra progredi, siquidem actus et motus sentientis terminatur, et habet jam quidquid ad suum complementum requiritur, quia ad quamvis perceptionem requiruntur et sufficiunt subjectum percipiens et objectum perceptum. Deinde esto quod possimus ultra progredi, quomodo fiet transitus a sensatione completa et subjectiva ad aliquid extrinsecum determinatum ? Objectum externum, in hac hypothesi, a nulla facultate percipitur ; ergo non potest affirmari illud existere tali modo. Ratio ad summum potest inferre existere causam aliquam impressionis, nullo autem pacto qualis sit illa causa pronuntiare. Cæterum et conscientia, et agendi ratio omnium testificatur nullo modo nos adhibere ratiocinium, ut de existentia et qualitatibus corporum certi efficiamur.

33. *N. B.* Huc occurrit celeberrima apud ideologos quæstio de *ponte*, quomodo scilicet fiat transitus ab affectionibus subjectivis ad objecta realia extrinseca. Sed tutum pontem nunquam invenere, quia ibi non potest esse pons, sicut illum fingunt. Quum enim per cognitionem cognitum sit præsens in cognoscente, non autem cognoscens in cognito, si transitus fit, est ab objecto ad subjectum, et pons est sensus in quem objectum ingreditur per speciem quam ipsi actione sua imprimit.

Solvuntur difficultates.

34. *Obj.* 1° Ut constat experimentis Boërhaavi et Stalleri, si impediatur communicatio alicujus partis corporis cum cerebro, aut per ligaturam, aut per incisionem nervorum, omnis sensatio ex hac parte corporis fit impossibilis. Atqui hoc factum probat impressionem transmitti ad cerebrum, in quo fiat sensatio. Ergo.

R. 1° *Retorqueo.* Si impediatur aut rumpatur communicatio alicujus, etc., cum corde, omnis sensatio ex hac parte corporis fit impossibilis. Ergo impressio debet transmitti ad cor, in quo fiat sensatio.

2° *Nego min.* Hoc factum probat membra et organa sensuum dependere a cerebro atque ab eo influxum accipere, ut sint rite disposita. Cum in implicitissimis Dei operibus esse debeat unitas et ordo, requiritur in tanta organorum varietate aliquod organum quod sit principium unitatis, et omnia colliget : illud organum præcipuum est cerebrum ; in ipso enim elaboratur fluidum peculiare, quod inde dimanat et irrigat organa, sicque ea in statu apto ad functiones suas obeundas conservat.

Obj. 2° Non raro homines experiuntur dolorem in

parte amputata alicujus membri. Sed ille dolor est impossibilis, si sensatio fiat in variis partibus corporis, non autem in cerebro. Ergo.

R. *Dist. maj.* Vi imaginationis et assuetudinis judicant ut prius de sede hujus doloris, *concedo* ; experiuntur revera dolorem in parte amputata, *nego*. Dolorem experiuntur confuse in partibus quibuscum proxime communicabat pars amputata. Aliunde, si credendum est hodiernis experimentis, nec nervi, neque cerebrum per se patibilia sunt, ita ut possint perfodi, pungi, abscidi sine dolore ; quomodo igitur poterunt experiri dolorem alienum?

Obj. 3° Nullæ dari possunt imagines sonus, odoris, saporis, et qualitatis tactilis. Ergo hæc omnia non percipiuntur mediante imagine seu specie sensili.

R. *Dist. antec.* Horumce nullæ sunt imagines materiales, *concedo* ; nullæ dari possunt imagines immateriales et intentionales, *nego*. Præter enim materialem repræsentationem, quæ fit pictura aut alio modo materiali, prorsus admittenda est repræsentatio immaterialis, alioquin cognitio omnis foret impossibilis. Sic essentia divina est exemplar immateriale non solum immaterialium, sed etiam omnium materialium; sic idea architectæ est exemplar seu immaterialis imago domus ædificandæ : unde nihil prohibet quin species sensilis expressa, quum sit immaterialis, repræsentet objecta prædicta. Imo, si valeret objectio pro quatuor posterioribus sensibus, valeret quoque pro visu : nam species sensilis seu imago per quam percipitur color, non est imago materialis depicta in retina, sed est imago immaterialis colore immunis.

Inst. 1° Species sensilis per quam objectum percipitur, ab objecto materiali producitur. Atqui agens materiale non potest producere aliquid immateriale. Ergo species sensibilis impressa saltem debet esse

materialis ; et si hæc est materialis, non est ratio cur species expressa non sit quoque materialis.

R. *Dist. min.* Si agat in aliquid mere materiale, *concedo* ; si agat in aliquid materiale informatum ab aliqua vi immateriali, *nego*. Objectum corporale agit in facultatem sensitivam, quæ est immaterialis, utpote emergens ab anima, non vero a materia corporis : sed quia hæc facultas in actum prorumpit per organum quod intrinsece informat, ideo objectum corporale potest eam attingere mediante organo. At species sensibilis impressa in facultate per objectum est actio transiens ; actio transiens est in passo tanquam ejus modificatio ; modificatio participat naturam objecti cui inest. Ergo species sensibilis impressa esse debet ejusdem naturæ ac facultas in qua recipitur, non autem ejusdem naturæ ac objectum quod illam produxit ; sed facultas est immaterialis quoad principium suum atque formam suam. Ergo quod in ea recipitur ratione facultatis, debet esse immateriale.

Inst. 2° Nullatenus intelligi potest quomodo fiat hæc impressio objecti in facultate sensitiva. Ergo non potest admitti hujusmodi impressio.

R. *Transeat antec.; nego conseq.* Aliud est enim cognoscere existentiam alicujus rei, et aliud est cognoscere modum quo illa res fit aut est : hæc duo prorsus separari possunt quoad cognitionem ; et de facto non raro separantur, ut quotidiana constat experientia. Dico *transeat antec.*, quia licet modus ille sit valde mirificus, tamen aliquatenus illum apprehendimus, in quantum apprehendimus quasdam leges secundum quas fit illa impressio. Non mirum est quod in hoc phænomeno sint arcana forsan rationi humanæ semper impervia [1], quum illa arcana appareant etiam in

[1] « Comment expliquer qu'il y ait conformité entre l'objet et sa représentation ? Ce problème présente des difficultés très-

phænomenis materialibus : quis enim poterit ita explicare productionem imaginis in speculo, ut ratio humana nihil præterea inquirere possit ? Quis unquam adæquate intellexit causalitatem ? Attamen quis sanus mente hæc negare potest ?

Obj. 4° Experimur multas sensationes, quin ullum objectum externum impressionem faciat in organum; v. g. si oculorum bulbos comprimamus, luminosos videmus circulos, qui non existunt extra nos ; aures aliquando ex se tinniunt, et tamen non datur extrinseca vibratio quæ eas inquatiat ; si ejusdem manus digitorum decussatorum extremis contrectes et moveas globulum, ipse duplex sentietur. Sed in istis casibus non objectum ipsum, sed subjectivas affectiones experimur. Ergo.

Resp. Nego conseq. In præfatis casibus organum non est in suo statu normali, ac proinde facultas non est completa ; ac proinde objectio est præter quæstionem. Ad speciem sensibilem prærequiritur impressio organica ; si vero organum sit læsum, aut non versetur in statu normali, impressio organica, ex parte objecti, non fit in organo modo debito, vel etiam fieri potest, quin existat extrinsecus objectum ei proportionatum ; quod facile intelligitur pro oculis, auribus et omnibus organis quæ communicant cum suis objectis per aliquod medium : lumen et sonus suum attingunt organum per vibrationes fluidi, quod vibrationis motum ab objecto acceptum transmittit ; at, mediante pressione aut distentione nervorum et organi, produci possunt motus vibratorii, perinde ac si organum subiisset influxum corporis externi. Sed pressionem aut distentionem produ-

graves, des difficultés insolubles peut-être, et soulève les questions les plus hautes de l'idéologie et de la psychologie. » Balmès, *Phil. fond.* liv. I, chap. VIII.

cere potest causa intrinseca, ut morbus, læsio, percussio, etc.

Inst. Sæpe astra non morantur in loco ad quem referuntur ab oculo ; imo et objecta nobis propinqua, uti illa quæ sunt immersa in aqua, referuntur ad spatii partem in qua reapse non sunt ; attamen organum est rite dispositum. Ergo id quod percipitur sensatione non est objectum ipsum, sed illius imago.

R. Nego conseq. Nam primo, quoad objecta in aqua immersa, non datur uniformitas medii, quæ tamen requiritur ut conditio essentialis ad accuratam impressionem producendam. Secundo, in præfatis casibus, si perficitur aliqua imago, hæc imago non existit in subjecto, ut volunt adversarii, sed est imago materialis, quæ existit extra subjectum percipiens, ut fit quando aliquod objectum mediante speculo demiramur : tunc rationis est sensus errorem corrigere.

Sed omissis his et aliis peculiaribus responsis, hæc generalis et a priori ratio potest exhiberi: Per cognitionem cognoscens exprimit vitaliter objectum, et exprimendo percipit. Sed in cognitione sensuum, objectum exprimitur prout imprimitur. Si igitur aliquam modificationem speciei impressæ afferat medium, aut si species impressa non efformetur nisi post aliquod tempus, et objectum moveatur, species expressa objectum exhibet cum relationibus loci et cæterorum adjunctorum, quæ non respondent iis quibus objectum tunc afficitur, sed his quibus afficiebatur eo tempore quo suum influxum emisit in organum. Sed nihilominus percipitur idem objectum in specie expressa, quia perceptio est actus immanens, ac proinde non in loco objecti, bene autem in subjecto percipiente fit ; id quod non percipitur, est tantum nova relatio loci, aut aliud adjunctum. Sensus autem non est judicare de novo loco

alicujus objecti, si medium, aut motus, aut alia causa variare facit locum ; nisi tamen generetur nova species impressa huic novo loco adamussim correspondens.

ARTICULUS II.

DE SENSU INTERNO.

35. *Primo, quid sit?* Sensus internus est facultas organica, qua apprehendimus corpus nostrum prout sensitivum est. Dicitur etiam sensus communis, quia discernit inter objecta sensuum exteriorum. Illa discretio maxime necessaria est naturæ sensitivæ, et tamen non potest adscribi sensibus externis : ad discernendum enim inter duo, oportet utrumque cognoscere ; visus discernit quidem inter duos colores, et auditus inter duos sonos, at inter sonum et colorem neuter discernit, quia neuter utrumque apprehendit : necessarius ergo fuit sensus communis. Nec dici potest eamdem animam per diversos sensus discernere ; anima enim nonnisi per potentiam cognoscit : per eamdem igitur potentiam debet cognoscere ea quæ discernit.

36. *Secundo, quomodo operetur?* Sensus internus cognoscit etiam operationem sensus externi, non quidem per propriam illius operationis speciem, sed per speciem externi sensibilis, quam veluti modificatam recipit ab ipsa operatione externi sensus. Sensationes enim externæ cognoscuntur ab interiori sensu, non per proprias earum species, sed per species objectorum : cumque hæ species non possint in interno sensu esse ejusdem omnino rationis cum speciebus quæ de iisdem objectis dantur in externis sensibus (diversæ namque potentiæ diversas aliquo modo species exigunt), reliquum est ut sint

saltem modificatæ, talesque resultent ex sensatione externi sensibilis, quum via alia non supersit qua internus sensus externas sensationes percipiat.

37. *Quare dicatur communis?* Sensus ille dicitur communis, non communitate prædicationis, cum sit potentia quædam particularis in animante, sed communitate objecti, quatenus omnia sensibilia externa percipit, in omnesque sensus exteriores influit tanquam commune eorum principium (I[a] p. q. LXXVIII, a. 4, ad 1[m]). Potest autem tam varia objecta cognoscere, quia est potentia perfectior atque universalior uniens in se virtutem sensuum externorum; unde Augustinus, XII *Super Genesim* XXVI, quinque sensus exteriores totidem comparat rivulis ab uno sensu tanquam a fonte manantibus. Hæc volumus dicta inquantum sensus exteriores radicantur in sensu interiori quoad vim suam; non vero in eo sensu quod operatio sensus interioris sit natura prior operatione sensuum exteriorum, quidquid in oppositum prædicent nonnulli.

ARTICULUS III.

DE PHANTASIA SEU IMAGINATIONE.

38. *Primo, quid sit? Phantasia* [1] *seu vis imaginativa* est facultas sensitiva, qua homo apprehendit et retinet imagines rerum corporalium, etiam absentibus

[1] Phantasia venit a *lumine*, græce φῶς : quia vero lumen facit apparere colores, inde derivatur φανος, id est, *prima apparitio*. Quia vero facit res absentes apparere, derivatur α φανος et α στασις, quod græce significat permanentiam; retinet enim phantasia species permanenter.

rebus quarum sunt similitudines. (Iª IIªᵉ, q. 15, a. 1, o.) In hoc igitur convenit cum sensu communi, quod res corporeas præsentes suo modo percipit; ab ipso autem differt, quod insuper res corporeas absentes apprehendit.

Phantasia non solum potest retinere ac reproducere imagines a sensibus acceptas, sed etiam ex eisdem componere aliquod totum, cui nullum inter objecta per sensus apprehensa correspondeat exemplar. Hæc vis, sub hoc posteriori respectu considerata, inquantum scilicet componit possibilia atque fingit non existentia entia, peculiari *imaginationis* nomine appellatur. Bruta non habere imaginationem proprie dictam probabile est; nam compositio phantasmatum vix concipi potest sine directione altioris facultatis, nimirum intellectus. Attamen mos invaluit ut hodie phantasiæ et imaginationis vocabula indiscriminatim pro utroque munere adhibeantur, quia imaginatio significat tantum phantasiæ perfectionem.

39. *Secundo, est facultas sensitiva nobilior.* Phantasia nobis est cum brutis communis, ut experientia patet; ideoque alicui sensui tribuenda est. « Phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet in animalibus : et est illorum tantum quorum est sensus, scilicet quæ sentiuntur, ea enim quæ sunt intelligibilia tantum, non cadunt in phantasiam. » D. Thom. III *De anima,* sect. VI.

Nihilominus, quum sit nobilissima e facultatibus sensitivis, magis appropinquat intellectum, eumque assidue comitatur in omnibus : nam quemadmodum nullius rei phantasma in nobis exsurgit, quin continuo intelligendi actio consequatur, sic vicissim nihil intellectu apprehendimus, quod illico phantasia sensili aliqua forma vestire non conetur; saltem

revocat nomen quo objectum illud significare consuevimus [1].

Imaginatio est velut speculum, in quo reflectitur intelligentia, et in quo ejus conceptus corpoream quasi formam induunt. Quapropter maxime confert pulchris artibus, etsi sola non sufficiat : requirit enim ut intellectus aliquod exemplar concipiat, et ratio alacris sibi amice conjuret.

40. *Tertio, illius objecti extensio.* Constat imaginationem reproducere repræsentationes omnium quæ apprehenduntur tum quinque sensibus exterioribus, tum sensu interiori; et immerito aliqui ejus objectum restringunt ad ea quæ percipiuntur visu. Nam phantasiæ imagines non sunt materiales sicut illæ quæ producuntur in speculo, sed sunt intentionales ac simplices; atque nihil prohibet dari imagines seu repræsentationes phantasticas odoris, saporis, doloris, etc., sicut nihil prohibet dari imagines seu repræsentationes intellectuales earumdem rerum. Experientia in hoc excludit omne dubium; quippe sæpius tum sponte sua, ut in somniis, tum jussu et impulsu voluntatis, ut in illo qui fingit cantelinam, phantasia reproducit species omnium sensuum. Ideo ejus organum videtur esse cerebrum, quocum communicant omnia organa aliorum sensuum, et in quo radicantur per nervos. Attamen ejus exercitium aliquatenus pendet a toto systemate nerveo; siquidem ætas, sexus, temperies corporis, debilitas nervorum, irritabilitas fluidorum illi varietatem magnam afferunt.

41. *Quarto, sedes phantasiæ.* P. Tongiorgius reposuit in organo, in quo primum habita est, sedem

[1] « Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence. » Bossuet. *Connaiss. de Dieu*, etc. art. Union de l'âme et du corps.

sensationis reproductæ per imaginationem; sed hæc sententia est valde improbabilis. Nam 1° reproductio illa fieri debet in facultate reproducente; atqui illa facultas non est in organis externis, alioquin haberet eadem organa ac sensus exteriores, et ideo non esset facultas ab illis distincta. 2° Amisso vel læso aliquo exteriori organo, nihilominus imaginatio reproducere potest sensationes olim habitas in hoc organo; atqui si reproduceret imaginem in organo, in quo primum habita fuit, non posset, in hoc casu, eam reproducere. 3° Reapse quis dicet se imaginari in oculis, auribus, naribus, lingua, manibus? 4° Reproducitur species ubi conservatur; atqui non conservatur in organis exterioribus; ergo, etc. Minorem sic probat Suar : « Nullus sensus exterior potest naturaliter sentire, nisi præsente objecto causante speciem. Fundamentum est quod eorum sensuum species ex natura sua in fieri et in conservari pendeant ab objectis suis. Id quod constare primo videtur experientia, secundo ratione arguitur; nam species hæ sunt imperfectæ quædam participationes objectorum : ergo pendent in fieri et in esse ab illis [1]. »

42. *Quinto, occurritur difficultatibus.* Aliquatenus imaginatio repræsentat sensationes quasi essent in organis in quibus primo fuerunt elicitæ, quia hæc facultas, cum sit organica, has sensationes non recipit, neque conservat modo abstracto, sed concreto, scilicet eas apprehendit in subjecto quod afficiunt; ideo non mirum est quod imaginatio, si, v. g. dolorem expertus sim in dentibus aut tibiis, mihi repræsentet dolorem non segregatum a subjecto, sed afficientem illud. Hoc potissimum apparet quando magna fuit immutatio organi, quia sensus internus hanc

[1] III *De potentiis animæ*, cap. XII, n. 3.

organi mutationem simul cum specie sensus externi percipit. Effectus physiologici qui interdum in organis resultant ex vivida imaginatione, non proveniunt ex eo quod phantasma fiat in eis, sed ex eo quod sensus exteriores et imaginatio radicantur in eadem anima; et hoc plane sufficit ut appetitio et motus sensilis consequatur apprehensionem sensilem.

* ARTICULUS IV.

DE ÆSTIMATIVA ET MEMORIA.

43. *Quid sit æstimativa?* Æstimativa est facultas organica interior quæ apprehendit sensibile sub ratione insensata, id est sub convenientis et disconvenientis ratione, quæ alios sensus præterit; et propterea appellatur *insensata*. Illa facultas dicitur æstimativa, quia in rebus ipsis aliud æstimat seu judicat, quam quod externis appareat. Animal enim non solum movetur propter delectabile et contristabile secundum sensum exteriorem, sed aliquando fugit vel quærit aliqua propter diversas alias commoditates seu utilitates, vel nocumenta; sic ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed ut inimicum suæ naturæ; similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Hoc certe non facit per oculum, sed per aliam virtutem, quæ est in brutis hoc quod est intellectus in hominibus : sicut enim homo cognoscit per intellectum id quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu, ita et per æstimativam brutum cognoscit, modo tamen valde inferiori. Hæc facultas, si consideretur in homine, vocatur *cogitativa* sive *ratio particularis;* habet enim in ipso

majorem perfectionem, quia nobilior est ejus cognitio, atque a ratione communiter dirigitur.

Discrimen judicii lati ab æstimativa et ab intellectu. Intellectus etiam particularia fert judicia circa res corporeas singulares; hæc tamen judicia essentialiter a judiciis per æstimativam prolatis differunt; nam in intellectus judiciis, attributum seu proprietas quæ de subjecto pronuntiatur, abstractive primum apprehenditur, et deinde in seipsa independenter a subjecto cognoscitur; in æstimativæ autem judiciis, attributum non abstractive, sed concrete apprehenditur; neque quid sit proprietas in se inspecta, sed subjectum hac proprietate informatum cognoscitur.

44. *Quid sit memoria?* Latissime sumpta, memoria est facultas reproducendi et recognoscendi præteritas cognitiones; et in hoc amplissimo sensu memoria etiam intellectum complectitur, sicut innuimus in Logica (45), et fusius infra aperiemus (177 et seq.). In præsenti agitur de memoria sensitiva tantum, quæ, prout distinguitur a phantasia, æstimativæ correspondet, atque definitur : *Facultas qua animal cognoscit eadem ac æstimativa, in absentia tamen objectorum.* Brutum enim cognoscit rem sub ratione convenientis et disconvenientis. licet eam non habeat præsentem ; sic canes dormientes sæpe latrant propter hujusmodi cognitionem. In homine autem hæc facultas vocatur *reminiscentia,* quia rerum præteritarum particularium non simplici modo memoratur, sed quadam indagatione et discursu. In brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili, propriaque imaginatione in rem a qua est accepta in præterito; et sic bruta observant tempus vindictæ, memorantur injuriarum et beneficiorum, et ista recordatio subita est.

45. *Excellentia æstimativæ et memoriæ in homine.* Hanc excellentiam non habent in homine æstimativa et memoria per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem, quæ in eas influit : semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiore, quia supremum naturæ inferioris attingit infimum naturæ superioris. Suaresius existimat reminiscentiam potissime fieri ab intellectu, saltem quantum ad discursus et compositiones quæ illi commiscentur.

N. B. Controversia haberi potest an prædicti sensus interiores inter se distinguantur realiter, vel formaliter, aut logice tantum ; sed eorum actus existere, et a se invicem realiter discrepare omnino collucet : nam sensus communis cognoscit *intuitive*, id est, præsentibus objectis, per species *sensatas* omnium externorum sensuum; phantasia cognoscit abstractive, id est, absentibus objectis, per easdem species *sensatas;* æstimativa cognoscit *intuitive* per species *insensatas;* memoria cognoscit *abstractive* per easdem species *insensatas*.

46. *Arcetur error circa instinctus naturam.* Non pauci inter modernos has operationes tribuunt instinctui, cujus impulsu animal movetur mechanice, eodem fere pacto quo ponderi corpora cedunt. Sed hæc opinio non consonat rationi; etenim appetitus sequitur apprehensionem; et quum in brutis sit vere appetitus, debet esse antecedens aliqua apprehensio, alias non moverentur modo suæ naturæ congruenti. Præterea certum est animantia gaudere apprehensione externa per sensus exteriores, atque illorum appetitum, necnon et motum apprime correspondere huic apprehensioni ; ergo a pari gaudent interna apprehensione, cui pariter correspondet alter

appetitus et motus. Cæterum ille instinctus qui fingitur ut aliqua vis mechanica, non potest reddere rationem eorum quæ apud bruta animadvertimus : in multis agunt eodem modo ac si præterita perciperent : non percipiunt autem præterita per sensus exteriores ; neque vis mechanica seu instinctus potest illa impellere ad agendum respectu alicujus objecti modo qui illi sit consentaneus quoad rationem præteriti. Ergo oportet aliquam in eis interiorem apprehensionem admittere.

* ARTICULUS V.

DE RADICE OMNIUM ORGANORUM.

47. *Ejus existentia.* In potentiis animæ elucescit ordo et harmonia ; et quum sensitivæ potentiæ omnes eliciant actus per organa, oportet admittere quod, quemadmodum facultates superiores sunt principium quoad inferiorum vim, ita datur aliquod organum cæteris excellentius, quod in ea aliquatenus influat, et ex quo pullulent tanquam e communi radice, eodem ferme pacto quo facultates ipsæ ex eadem anima pullulant.

48. *Exponitur sententia Aristotelis.* Quidam cum Aristotele radicem sentiendi constituerunt in corde, quia 1° cor prius quam cerebrum formatur, atque sensus apparet in palpitatione animalis, antequam cerebrum formetur. 2° Cor est principium membrorum quæ ministrant sensibus ; sunt enim nervi duriusculi et conformes substantiæ cordis, quæ subdura est, non vero cerebri substantiæ, quæ mollior est. 3° Cor subministrat calorem et spiritus animales, quibus universæ operationes animantis perficiuntur. 4° Dolor et tristitia cor afficiunt.

49. *Exponitur verior sententia.* Verius tamen et communius admittitur initium et radicem sentiendi esse cerebrum. Nam 1° nervi, qui sunt viæ per quas ministrantur spiritus animales, a cerebro oriuntur. 2° Læso cerebro, privatur animal sensu; læso autem corde, non privatur sensu. 3° Ex vehementi attentione lassatur et dolet caput, non autem cor; illic ergo residet principium virtutis sentiendi. 4° Sensus interior in cerebro, non autem in corde residet; ergo etiam ibi est prima radix hujus virtutis. 5° Somnus est privatio operationis primi sensorii; somnus autem in capite, non autem in corde causam habet; cor enim a sua operatione non temperat propter somnum.

50. *Mutua cordis et cerebri dependentia.* Nihilominus certum est cerebrum aliqualiter dependere a corde; cor enim ad cerebrum per arterias transmittit sanguinem calidum, qui non tantum est necessarium ut omnes corporis partes nutriantur, sed etiam ut serventur in statu quem requirit earum natura; sicut pluvia non tantum necessaria est ad plantas irrigandas, sed etiam ad terram emoliendam. Sub hoc respectu cerebrum pendet a pulmonibus et organis digestionis : in hisce enim sanguis incipit formari, et in illis vivificatur per contactum aeris. Sed hæc omnia respiciunt vitam vegetativam, quæ est conditio *sine qua non*, non autem *causa* vitæ sensitivæ. Quoad vitam sensitivam, peculiare sibi vindicat etiam munus cor; si enim non est radix et organum præcipuum appetitus, ei saltem maxime cooperatur. Iracundia cor incalescit : timore alteratur, imo et præcordia alterantur, si timor vehemens sit : gaudio dilatatur : cordi tribuitur amor, desiderium aliique concupiscibiles appetitus. Ratio est quia appetitus est veluti motus; cor autem videtur esse principium motus.

Multi tamen existimant appetituum organa radicari in eodem principio quam organa apprehensionum, atque appetitum elici in eadem parte quam ipsa apprehensio. Quidquid id est, cum apprehensio semper appetitum præcedat illumque quadamtenus generet, quumque cerebrum sit principium et radix organorum facultatum apprehensivarum, dicendum est simpliciter cerebrum esse radicem et principium sentiendi quoad organa.

51. *Quomodo cerebrum suum exerceat influxum?* Quemnam vero influxum exerceat cerebrum in omnes sensus, accuratissime definire arduum est; et in re tam abditissima nonnisi conjecturæ et probabilitates haberi possunt. Communior opinio docet cerebrum elaborare spiritus animales, qui concipiuntur ad instar fluidorum tenuissimorum : illi spiritus influxu cerebri per nervos cursitant, et quoad vitam sensitivam se habent sicut sanguis quoad vitam vegetativam. Duo sunt igitur in corpore humano genera fluidorum seu spirituum, vitales scilicet, qui a corde fiunt in arteriis, et animales qui a cerebro fiunt in nervis. Forsitan isti fiunt e spiritibus vitalibus attemperatis.

Corollaria.

52. *Explicatio somni.* « Ex dictis colliges quomodo per somnum cessent sensitivæ operationes : ascendunt scilicet vapores calidi atque humidi e stomacho ad cerebrum, cujus frigiditate densantur, ad modum quo vapores in regione aeris; et quemadmodum vapores hi sæpe impediunt illustrationem solis, ita illi diffusioni spirituum animalium obstant, quæ fit a cerebro; unde dicta cessatio ab operationibus consequitur, quæ est somnus. Accedit etiam quod vapores illi densatione jam graves descendant, ac per

totum corpus spargantur, illudque proinde pigrum reddant, ineptum ad operationes. Qua de re Aristoteles, *De somno et vigilia*, cap. III. Sicut autem sternutatio contingit ad excutiendos vapores opprimentes cerebrum, ita pandiculatio ad depellendos qui per totum corpus sparsi fuerant, eaque localis expulsio atque exoneratio delectationem causat in tactu, qui in toto corpore residet [1]. »

53. *Explicatio somnii.* Ex his aliquatenus suspicari possumus quomodo eveniant somnia. Somnus est ligamen sensuum; fieri autem potest ut solvatur imaginatio, cujus organum est internum, quin solvantur sensus exteriores : imaginatio excitata producit seriem phantasmatum, quæ dicuntur somnium. Inter causas quæ imaginationem excitant, prima, ex parte mentis, haberi debet vividior et crebrior attentio iis quæ nos vehementer afficiunt. Ex parte autem corporis, sat verisimiliter assignantur sanguinis motus, exhalationes e stomacho, spiritus animales per corpus cursitantes : hæc omnia cerebrum incutere possunt in illoque producere impressiones similes impressionibus vigiliæ, et etiam alias dissimiles. Quidquid id est, certo ab aliqua causa physica repetendum est illud phænomenon, quum varia corporis dispositio varietates phantasmatum et somniorum producat. Causæ extrinsecæ, uti angeli tum boni, tum mali. possunt etiam phantasmata excitare; sed de hisce causis pertinet ad theologos disserere. Juvat claudere hunc articulum sequentibus D. Thomæ verbis :

« Sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas. Et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus aut minus.

[1] Suar. III *De potent. animæ*, cap. VIII, n. 10.

Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit quum aliquis incepit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phanstamata ordinata, sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines : sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus, et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto : unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur semper recognoscunt se in aliquo defecisse [1]. »

CAPUT IV.

DE FACULTATIBUS ET OPERATIONIBUS INTELLECTIVIS APPREHENSIONIS.

54. Intellectus venit ab *intus legere;* et hoc nomen adamussim exprimit rem, siquidem sensus directe et per se nonnisi accidentia sensibilia percipiunt, dum intellectus in rem penetrat, quasi dilacerando ejus

[1] I p. q. LXXXIV, a. 8, ad. 2.

tegumenta, et legit intus; scilicet entis essentiam et veritatem apprehendit, quæ sunt maxime entis intimæ. Ideo intellectus potest definiri : *Facultas perceptiva veritatis, seu entis sub ratione veri*. Per intellectum homo primario a brutis specifice discrepat, atque ostendit nobilissimam suam naturam, quæ ad imaginem Dei condita fuit ; unde rei momentum expostulat ut in hac quæstione perpendenda diutius immoremur. Cæterum philosophici errores fere omnes tanquam a communi fonte e falsa intellectus operationumque ejus notione pullulascunt.

ARTICULUS I.

DE OBJECTO INTELLECTUS ET ILLIUS DISTINCTIONE SPECIFICA A SENSIBUS.

55. Facultas omnis specificatur per suum objectum [5], ideo ad genuinam intellectus notionem oportet ejus objectum declarare ; sed notio accuratissima et adæquata intellectus et illius objecti pendet ex toto tractatu : hic tamen prætermitti non potest, propter doctrinæ ordinem. Quidam jam apud veteres docuerunt intellectum et sensum esse idem ; ita Empedocles et Homerus, ut videre est, II *Cont. Gent.* LXVI : medio ævo, quidam non ponebant discrimen inter intellectum possibilem et imaginationem : sed hic error potissimum grassatus est apud modernos, a sæculo decimo octavo, et multos habuit fautores, qui communiter appellantur sensistæ.

PROPOSITIO I.

Objectum adæquatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota sua latitudine sumptum.

56. Prob. 1° Quidquid est intelligibile potest ab in-

tellectu cognosci; nam intellectus et intelligibile sibi mutuo respondent et adæquantur. Porro quidquid habet entitatem est intelligibile. Ergo idipsum potest intellectus noster aliquo modo cognoscere.

2° Patet etiam experientia et inductione; nam intellectus noster cognoscit Deum, angelos, res materiales, earum accidentia et essentiam. Ergo, etc.

N. B. Entia rationis non sunt directe et per se objecta intellectus; nam eorum intelligibilitas est secundaria. Insuper non cognoscuntur nisi per ordinem ad realia entia, ut privationes per habitum cognoscuntur: unumquodque cognoscitur sicut est, ait D. Thomas, *Quodlibeto* XI, a. 2 : entia autem rationis nihil de se sunt aliud quam quædam apparentiæ entium : per vera igitur entia, aut per proportionem ad illa debent fingi.

PROPOSITIO II.

Objectum proportionatum intellectui humano pro vitæ præsentis statu est quidditas seu essentia rei materialis.

57. Probatur 1ª pars. 1° Proprium intellectus est legere intus, scilicet apprehendere id quod maxime latitat in ente; dum sensus proprium est apprehendere ea quæ circumstant ens, nempe involucrum ejus seu accidentia. Ergo objectum proportionatum intellectui est quidditas seu essentia rei.

2° Patet etiam universali experientia; si enim sensibus proponatur aliquod objectum, illico et sponte sua ipsimet rudiores inquirunt *quid sit :* si autem interrogentur quid sit effectus, quid sit relatio, etc., satagunt horumce essentiam investigare, quantum ipsis fas est. Porro id in quod natura sua facultas

semper et universaliter propendit, est prorsus objectum illius. Ergo.

Probatur 2ª pars. 1° *A priori*. Anima nostra, secundum naturalem suam conditionem, postulat esse in corpore, cujus forma est; unde intellectus noster etiam ex se vindicat intelligere per species a sensibus acceptas. Ergo ex se vindicat cognoscere res sensibiles tantum ut sibi proportionatas. Consequentia valet, quia harum duntaxat rerum potest intellectus species per sensus recipere, ut notum est. Illud autem est objectum proportionatum intellectui quod ab illo per propriam speciem suam potest cognosci : « Operatio proportionatur virtuti et essentiæ : intellectivum autem hominis est in sensitivo ; et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus [1]. » In hoc conveniunt Scotistæ cum Thomistis et sanioribus philosophis omnibus.

2° *A posteriori*. Si objectum proportionatum intellectui humano non esset essentia rei materialis, intellectus nullo modo sensibus indigeret, et ab eis omnino, et sub omni respectu independens esset. Atqui res ita non est ; nam si perturbentur sensus, perturbatur et intellectus ; si omnino quiescunt sensus omnes, et omnino quiescit intellectus, etc. Ergo, etc.[2].

Solutio difficultatum.

Obj. 1° Ens in communi est objectum intellectus angelici. Atqui angelici et humani intellectus non potest esse idem objectum, quum sint specifice diversi. Ergo.

[1] D. Thom. *De memor. et reminisc.*, lect. 1.

[2] « Bien plus, l'esprit occupé des choses incorporelles, par exemple de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose dont les sens ont été frappés. » Bossuet. *Connais.*, etc. Union de l'âme et du corps.

R. Nego min. Humanus et angelicus intellectus sunt in eodem genere potentiarum, differuntque intra illud genus tanquam magis et minus perfectum (I[a] p. q. LXXIX, a. 8, ad 1[m]), ac proinde in generalitate objecti non distinguuntur. Attamen non sunt ejusdem speciei, ut patet tum ex diverso modo attingendi objectum; scilicet aut perfecte et simplici intuitu, aut discursu et imperfecte : tum ex parte objecti proportionati ; angelicus enim rem spiritualem ac præcipue propriam essentiam ut proportionatum objectum sortitur; humanus vero intellectus, rem materialem. Porro divinus intellectus multo differt ab utroque, cum sit ipsa Dei essentia, per quam intuetur universa. (Vide II *Cont. Gent.* IX ; et I p. q. LXXIX, a. 2.)

Obj. 2° Ens in communi est objectum metaphysicæ generalis. Ergo non est objectum intellectus, alioquin facultas et peculiaris ejusdem habitus haberent idem objectum adæquatum ; quod absurdum est.

R. Nego conseq. Aliter Metaphysicæ, et aliter intellectus objectum ens est : Metaphysicæ enim objectum est prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum *esse;* intellectus autem, prout omnia comprehendit.

Obj. 3° Intellectus est spiritualis. Ergo res materialis non potest fieri illi proportionata.

R. Nego conseq. Est quidem spiritualis, sed quia est facultas animæ, quæ est forma corporis, quodam modo demittitur ut corporalibus proportionetur ; at ratione suæ immaterialitatis vindicat ut illa immateriali modo intelligat.

PROPOSITIO III.

Intellectus hominis est facultas inorganica, ac proinde a sensu specifice diversa.

58. Prob. 1° « Sensus non est cognoscitivus nisi

singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu. (II *Cont. Gent.* cap. LXVI.)

Præterea objectum adæquatum intellectus humani est ens in tota sua latitudine sumptum; sed ipsemet angelicus intellectus non habet objectum universalius; ergo hoc objectum est extra ambitum sensuum. Ergo etiam intellectus humanus, qui cum angelico in illa universalitate convenit, est altioris ordinis ab omni sensu : ideoque est facultas spiritualis sicut intellectus angelicus.

2° « Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine autem eis sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus. »

3° « Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili [1]. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quinimo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva. »

4° « Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiæ est, ut probatur

[1] Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest; auditus namque non audit sonum post magnos sonos; et visus non videt, atque odoratus non olfacit post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellec[to] non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferio[ra]. Aristotel. III *de Anima*, cap. IV.

in II *de anima*. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus. »

« Hinc est quod dicitur : *Qui docet nos super jumenta terræ et super volucres cœli erudit nos* (*Job*. xxxv); per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quæ sunt in aliis animalibus [1]. »

59. *Nota*. I. Multipliciter suaderi potest facultatem organicam non posse reflecti supra seipsam : 1° Organum non potest proprie flecti in seipsum, quia materiale est : materia potest utique in seipsam replicari, ita ut aliqua pars ejus alteri superponatur; non autem potest illa pars in seipsam replicari; quod tamen proprie est reflexio. Ideo non potest suum actum apprehendere facultas organica, quia actus ejus est immanens, et illum apprehendere non potest, quin eo ipso seipsam apprehendat.

2° Objectum sensus est limitatum ac determinatum, cum ipsa quoque potentia sit limitata, etiam in ratione potentiæ cognoscitivæ; actus autem potentiæ sic limitatæ est extra objectum ejus, quia est altioris ordinis et magis ad spiritualitatem accedit; sic visus non videt visionem, quia determinatur ad lucidum, quod est minus perfectum quam visio : idem dici potest de cæteris facultatibus sensitivis. Solum ergo potentiæ spirituali datum est ut proprium actum cognoscat, quia sola habet objectum universalissimum omnia comprehendens.

II. Attamen omnis sensus percipit suum actum modo imperfecto, in actu exercito, id est, non per alium actum, sed per ipsummet. Nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem ipsius

[1] II *Cont. Gent.* LXVI et LXVII.

potentiæ. Ergo dum potentia sentit objectum, a tali sensatione immutatur, et in actu exercito experitur quodammodo se sentire, v. g., quando videmus colorem, licet intellectu non reflectamur, tamen postea experimentalem notitiam habemus, non solum quid sit color, sed etiam quid sit videre colorem. Ad hoc maxime confert sensus communis; utpote enim radix sensuum exteriorum operationes illorum percipit.

ARTICULUS II.

DE MODO QUO INCIPIT COGNITIO INTELLECTUS, SEU DE ORIGINE IDEARUM.

60. Ostendimus (n. 13) in omni cognitione necessariam esse unionem objecti cum potentia. Hanc conjunctionem antiqui philosophi asserebant fieri per essentiam animæ; existimabant animam ex natura sua esse similem rebus cognitis, atque ideo sufficientem ex se ad cognoscendas illas. Hoc systema instauraverunt quidam apud modernos, potissimum jansenista Arnaldus et fidus ejus interpres Valla; illis adstipulatur quidam coævus, cujus assertiones sunt fere incredibiles [1]. Hanc opinionem D. Thomas profligat, II *Cont. Gent.* XCVIII; nam licet anima sit aliquo modo similis rebus secundum convenientiam

[1] « Putamus, inquit, mentem, cum ad imaginem Dei creata sit, esse omnium repræsentativam et ipsiusmet Dei : ideas in genere nihil aliud esse quam illam relationem quam habet mens cum Deo et cæteris omnibus entibus et veritatibus, et proinde ideas esse mentis substantiam : mentem cognoscere seipsam in suis operationibus, cætera autem ex seipsa, per conjecturam, et nullius in hac vita veritatis visionem intuititivam et immediatam habere : mentem percipere tales, vel tales veritates, prout, ex impressionibus organicis, dirigitur

genericam aut analogam, non tamen secundum propriam similitudinem; id proprium est essentiæ infinitæ, quia eminenter continet perfectiones omnium rerum, ideoque omnium est repræsentativa. Animæ autem essentia, cum sit finita, nec continet, neque repræsentat omnia, ideoque non potest per seipsam res cognoscere. Hæc quoad nunc sufficiunt; falsitas hujus opinionis patebit iterum ex omnibus quæ de intellectu sumus dicturi.

61. Quapropter intellectus indiget speciebus et similitudinibus rerum ad cognoscendum, et quidem necessario spiritualibus, cum ipse intellectus eas recipiens spiritualis sit. Hinc vero oritur quæstio proposita, nempe quomodo producantur et appareant in intellectu species et similitudines rerum quas cognoscit? Intellectus enim non movetur nisi ab objecto interius in phantasmate repræsentato; phantasma autem aliquatenus materiale est, quia subjacet conditionibus materialibus; ergo non potest agere in intellectum spiritualem, neque in eo species spirituales producere. Quam ut solverent quæstionem philosophi multa finxerunt systemata : quia vero maxime momentosa est, non potuimus illam prætermittere, alioqui fere nihil saperemus de natura idearum, « in quibus, ait August., tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo potest. » Aliunde omnes fere errores qui hodie scientias deturpant, e falsis theoriis circa hanc quæstionem dimanant.

ejus aspectus in talem sui partem aut relationem cum rebus ab ipsa distinctis; ideas esse proinde naturales, nativas, essentiales, innatas, a mente non distinctas, etc. » Doney, episcopus Montis Albani, in ad notationibus circa *philosophiam Lugdunensem*.

PARAGRAPHUS I.

SYSTEMATA SENSISTARUM.

62. Sensistæ utique nomine retinent facultates intellectivas in homine, sed eas re expungunt, quia sic explicant cognitionem humanam, ut nihil sit, nisi *sensatio*. Cognitionem intellectus habent quidem ut perfectiorem cognitione sensus; sed nihilominus est sensatio, quæ appellatur *transformata,* aut alio nomine designatur; ac ideo illa cognitio remanet in specie sensationis, non autem peculiarem cognitionis speciem constituit.

N. B. Generalem sensismi refutationem supra (58), ubi de essentiali ac radicali discrimine inter sensum et intellectum, conteximus; ideo jam de præcipuis sensistarum systematibus seorsim agendum est.

I. Systema Lockii.

63. Lockius (1632-1704) cognitionem omnem repetit e duplici fonte, nimirum e sensatione et reflexione. Per sensationem mens accipit ideas simplices; et per reflexionem iis ideis attentionem præbet. Sed in hisce operationibus mens passiva est; fit deinde activa, sive ideas componendo, sive eas comparando, sive abstrahendo : componit jungendo duas ideas simplices; comparando eas, producit ideam relationis; separando unam ab altera, ita ut retineat solam ideam universaliorem, abstrahit.

Sed 1° repræsentationes quas Lockius vocat ideas, sunt sensationes aut phantasmata, cum producantur vel in sensibus, vel in imaginatione. At quocumque modo ordinentur, misceantur, combinentur istæ

sensiles repræsentationes, non possunt constituere repræsentationes intellectuales; et tamen Lockius non aliud munus, quoad illas repræsentationes, animæ largitur.

2° Mera consideratio duarum repræsentationum non potest gignere ideam relationis; v. g., relationes rationis, uti temporis, moralitatis, antecedentis cum consequente requirunt notiones rerum omnino insensibilium et universalium; atqui nullam hujusmodi notionem præsupponit Lockius. Relatio causalitatis supponit apprehensionem dependentiæ unius rei ab alia, non vero solam apprehensionem rei alicujus existentis post aliam; sed hunc nexum dependentiæ ostendere non potest facultas organica. Ideo non mirum est quod Lockius reposuerit notionem causalitatis in sola successione unius rei quæ venit post aliam.

3° Vera abstractio impossibilis est in systemate lockiano, nam anima potest utique separare sensationes vel phantasmata ab invicem, aut etiam dividere ea in partes, v. g. in corpore humano separare caput, brachia, et ipsum colorem, sed modo concreto, ita ut imaginetur album, non vero albedinem, etc. Atqui illa abstractio nullatenus potest efficere universale, seu id quod est commune pluribus, sed duntaxat potest singulare unum ab alio, concretum a concreto segregare.

Quapropter Lockius nullam in homine operationem vere intellectivam retinet quoad rem; et nullo modo explicari potest illa operatio in illius systemate. Merito igitur habetur tanquam parens sensistarum, quia fundamenta et semina sensismi suppeditavit, licet ipse sensismum non professus fuerit [1].

[1] « Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les facultés de l'âme; il les distingue très-expressément; mais il fait

II. Systema Condillachii.

64. Condillachius (1745-1780), natione Gallus, magis expresse docuit Sensismum. Nullas facultates naturales in homine admittit præter organa, quæ plane ei sufficiunt; siquidem per sensum doloris aut voluptatis organa nos docent quid fugere aut appetere debeamus; deinde habitus experientia comparati perficiunt opus naturæ. In homine igitur nihil aliud invenitur præter sensationem; et omnia quæ a sensatione differre videntur sunt tantum ipsa sensatio *transformata,* quæ varias induit formas, eodem fere pacto quo testa in manibus figuli. Juxta Condillachium, 1° *attentio* est sensatio quædam exclusiva; 2° *comparatio* est duplex attentio, nempe duplex sensatio; 3° *judicium* est animadversio similitudinis, vel differentiæ inter duas sensationes exclusivas, proinde ipsum quoque est mera sensatio; 4° *reflexio* est series judiciorum, nempe sensationum congeries; 5° *imaginatio* est reflexio conjungens in unum objectum qualitates in multis divisas; non ergo aliud est quam sensationum coaptatio; 6° *ratiocinium* est eductio unius judicii ex altero, cui erat implicitum; totum ergo sensationibus constat. Per has facultates anima intelligit ea ad quæ se convertit, quemadmodum aure intelligit sonos;

jouer à nos facultés un rôle secondaire et insignifiant, et il concentre leur action sur les données sensibles. De là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait qu'un pas, et là est le germe encore faible de la future théorie de la sensation, comme le principe unique de toutes les opérations de l'âme. C'est Locke qui, sans le savoir et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, en n'ajoutant à la sensation que des facultés, dont tout l'emploi est de s'exercer sur elle sans aucune *vertu propre et originale.* » Cousin. (*Hist. de la phil. du XVIIIe siècle*, lec. 18).

hinc harum facultatum collectio *intellectus* dicitur. Fieri nequit, ait ipse Condillachius, idea accuratior intellectus. Hæc doctrina, sæculo præcedenti, ita pervasit mentes, ut La Harpe effutiverit veram metaphysicam ortum in Gallia ducere a Condillachio; putamus econtra tunc illam penitus fuisse extinctam. Nam

1° Juxta Condillachii systema, homo non differt a bruto, aut si differt aliquatenus, non specifice, sed solum ut perfectius a minus perfecto in eadem specie.

2° Ad transformandam sensationem, necessario requiritur aliqua vis seu facultas; ideo sibi contradicit Condillachius, admittendo ex una parte hanc transformationem, et ex altera parte, nullam facultatem præter organa admittendo : quippe organa non transformant sensationem, neque sensatio potest seipsam transformare.

3° Attentio, secundum Condillachium, est vivida tantum sensatio in organo peracta. Atqui existere potest vivida organi affectio,quin animus ad eam defigatur, ut patet in profunde dormientibus, et illis qui studio aut passione vehementi sunt abrepti. Insuper attentio sæpe præbetur his quæ nullo modo sensus afficere possunt, v. g. nexui consequentis et antecedentis.

4° Duplex attentio, seu sensatio dupla et vivida præbet quidem materiam comparationis, sed non est ipsa comparatio.

5° Condillachius dicit judicium esse perceptionem duarum sensationum conjunctarum. Sed *primo,* per meram apprehensionem percipi possunt duo objecta conjuncta, quin de eis pronuntietur. *Secundo,* judicium est perceptio relationis, ut ipse Condillachius confitetur; sed relatio non potest percipi sensatione.

Tertio, ad judicium proprie dictum requiritur perceptio universalis; atqui universale extra ambitum sensationis est. *Quarto*, dantur judicia circa objecta immaterialia et abstracta, uti circa causalitatem, verum, bonum, pulchrum, etc.; sed hæc objecta penitus sensationem prætergrediuntur.

6° Reflexio non est congeries sensationum, sed est operatio qua facultas intellectiva in seipsam quasi flectitur.

7° Quæ de judicio dicta sunt, a fortiori applicari debent ratiocinio, quod coalescit judiciis. Deinde consequentia, seu nexus antecedentis cum consequente non potest sentiri sensatione proprie dicta. Tandem verum est conclusionem in aliqua præmissa contineri ; sed ut inde deducatur, alia requiritur præmissa. Ideo ne ratiocinii quidem artem suspicatus est Condillachius.

III. Systema Laromiguierii.

65. Laromiguierius (1756-1837), Condillachii discipulus, primum ejus doctrinæ addictus fuit ; sed deinde, ut sensismum impugnaret, admisit in homine, præter sensationem, *activitatem,* eam finxit ut peculiarem facultatem, cujus munus est primo operari in ipsas sensationes, ut postea, ex iisdem impulsum accipiens, sese prodeat exterius. Hæc activitas triplici modo sese exercet : *attentione,* quæ activitatem defigit ; *comparatione*, quæ eam dividit, et quæ nihil aliud est quam duplex attentio ; *ratiocinio,* quod iterum dividit activitatem, et quod nihil aliud est quam duplex comparatio. Hæc triplex operatio constituit intellectum [1].

[1] (Laromiguière. *Leçons de phil.* leç. 1re).

Ut facile patet, in hac opinione eadem prope quam in præcedentibus incommoda occurrunt; nam omnes operationes animæ reducuntur ad attentionem. Activitas quam introducit Laromiguierius, ad summum præstat ut attentio sit profundior; et ideo omnes animæ operationes nullum præter sensile habent objectum.

66. Quoad mores, consectaria sensismi sunt omnino nefaria; nam si omnis cognitio ad sensationem reducitur, et omnis appetitio pariter; ideoque finis ultimus hominis in voluptate sensuum reponitur. Et sane hodierni sensistæ, vi logicæ adducti, non aliam agendi regulam admittunt atque sectantur; et hinc tota agendi ratio hominis more brutorum componi debet.

PARAGRAPHUS II.

SYSTEMA JANSENIANUM, SEU CAUSARUM OCCASIONALIUM.

67. Multi Jansenistæ, duce Arnaldo, docuerunt mentem nostram utique per ideas cognoscere; sed illæ ideæ menti adveniunt ab extrinseco, non autem a nativa ejus virtute. Idearum causa efficiens est Deus, qui eas in mente depingit. Perceptio et idea, inquit Arnaldus, sunt unum et idem, eadem videlicet animæ modificatio : quando percipimus aliquod objectum, Deus nobis suas ideas non manifestat, ut vult Malebranchius, sed alias in nobis producit, suis, quoad repræsentationem, similes, quarum ope objecta fiunt menti præsentia. Deus has ideas in mente nostra producit, « occasione vel nostræ voluntatis, vel commotionis in cerebro factæ; in eas vero mens non influit tanquam causa efficiens. » Unde mens nostra est solum occasio idearum, quas in ipsa Deus producit; et

propter hoc, systema jansenianum dicitur communiter systema causarum occasionalium. Illud exponit et tuetur jansenista Valla, in opere cui titulus *Philosophia Lugdunensis*, confecto sub patrocinio jansenistæ Montazet. Prorsus nimii essemus, si exponere tentaremus omnes rationes quæ hoc systema corruunt; quasdam igitur tantum seligemus.

PROPOSITIO.

Systema Jansenianum falsum est et prava generat consectaria.

68. Prob. 1° Jansenista Valla supponit mentem nostram non posse ideas producere, quia ipse ideæ munus et naturam omnino nescit; suum enim systema falso supposito fulcire enititur : « Mens nostra non potest esse idearum nostrarum causa efficiens; vel enim mens objecta cognoscit, vel non : si prius, jam objectorum idea non est amplius fingenda; ideo quippe fingitur ut rerum habeatur notitia; si posterius, id est, si mens objecta nondum noverit, eorum ideam non magis potest efficere, quam pictor illius hominis imaginem coloribus exprimere cujus speciem et formam ignorat. Quemadmodum enim voluntas non potest rem ignotam amore prosequi, ita nequit intellectus sibi illius objecti ideam formare cujus nullam habet cognitionem. » At vero idea nec ante, neque post cognitionem efficitur, sed in actu cognitionis; atque, ut ipsemet Arnaldus dicit, idea non discrepat a perceptione (vidimus enim, ubi de termino cognitionis, ideam seu verbum in fieri esse ipsammet perceptionem.) Idea enim non est id *quod* cognoscitur, sed id *quo,* vel *in quo* cognoscitur. Ideæ productio non est artificialis, ut supponit Valla, sed naturalis;

atque, positis omnibus de jure ponendis, ex anima procedit naturaliter, sicut fructus ex arbore. Tandem, si teneas ideam effici ante cognitionem, implicite profiteris idealismum; si vero dicis eam effici post cognitionem, jam non potest inservire ad aliquid, et haberi debet ut mera superfœtatio.

2° Systema causarum occasionalium, quo nititur etiam tanquam fundamento doctrina Jansenistarum, directe opponitur doctrinæ Ecclesiæ, ut latius ostendemus, ubi de unione animæ cum corpore. « Secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur : non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus.....; si autem anima species intelligibiles secundum naturam suam nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. » I p. q. LXXXIV, a. 4.

3° In Ontologia demonstravimus causas secundas vera et reali efficientia instructas esse, secundum naturam suam; ideo natura intellectiva potissimum habet hanc efficientiam. Systema autem jansenianum tollit eam. Recollige prava consectaria quæ profluunt ex occasionalismo (n. 120).

4° Sancti Ecclesiæ Patres et Doctores aliquam augustissimæ Trinitatis imaginem deprehenderunt, in quantum verbum, seu cognitio humana procedit a mente, et amor procedit simul a mente et cognitione. Si autem idea venit ab extrinseco, non autem a nativa animæ virtute, ideo illam anima non generat. Igitur systema jansenianum opponitur doctrinæ Patrum.

5° Lutherus et Calvinus docebant, saltem implicite, Deum operari in nobis bonum et malum : cum hac

calamitosa doctrina magnam affinitatem habet systema jansenianum. *Primo* quidem Deus *intentator malorum est, ipse neminem tentat;* et tamen tentator est, secundum dictum systema, quia cogitationes, licet in se malæ non sint, tamen pro debilitate humana, aliquæ earum sunt pravæ, et hominem in malum inducunt; et nihilominus Deus illas in nobis producit. *Secundo,* si homo non ab intrinseco seu a nativa virtute, sed solum ab extrinseco est cognoscitivus; ergo a pari est etiam ab extrinseco appetitivus quia apprehensionem consequitur appetitio, eique apprime correspondet. *Tertio, causa causæ est causa causati*, ut fert axioma; ergo, si Deus est causa totalis et adæquata cognitionis, et est quoque causa appetitionis, siquidem appetitio est quadamtenus effectus cognitionis. Facile etiam ostenderemus systema jansenianum tollere necessario omnem distinctionem specificam inter supernaturalem et naturalem ordinem; sed hoc est theologorum munus.

6° Tandem fere indesinenter sibi contradicit auctor *Philosophiæ Lugdunensis :* modo enim cognitionem et cogitationem ab idea distinctas ponit; modo eas confundit : ex una parte docet Deum ideas producere non omnes simul, sed sensim, datis quibusdam occasionibus; et ex altera parte docet enititurque stabilire systema idearum innatarum, secundum quod ideæ mentis nostræ fuerunt productæ et positæ a Deo in mente nostra, primo instante ejus existentiæ.

PARAGRAPHUS III.

SYSTEMA IDEARUM INNATARUM.

69. Multi dicunt Deum efficere ideas nostras, non

sensim et occasione sensationum et volitionum mentis, sed omnes simul eas in mente ponere cum existentia. Unde illæ ideæ appellantur *innatæ,* quia, juxta Platonem (qui merito hujus systematis parens habetur, licet suæ doctrinæ semina quædam e Socrate hauserit), illæ ideæ sunt ipsæmet ideæ Dei æternæ et immutabiles, quas Conditor mentis ei, primo ejus existentiæ instante, indidit. Plato igitur prælusit, non tantum systemati idearum innatarum, sed etiam ontologismo.

I. Systema Platonis.

70. Plato docebat animas fuisse creatas ante corporum formationem, atque eas in suo statu primitivo pollere cognitione omnium ; sed postea fuerunt in corporibus detrusæ propter aliquod scelus. Inclusæ in tenebricoso corporis carcere, oblitæ sunt eorum quæ sciverant ; at excitatione et determinatione sensationum non addiscunt, sed reminiscuntur paulatim eorum quæ sciverant olim.

PROPOSITIO.

Falsum est systema Platonis.

71. Prob. 1° Si intellectus species omnium rerum infusas haberet, ex se haberet completum intelligendi principium. Ergo ex unione cum corpore non impediretur a tali operatione, quia naturale est animæ uniri corpori : nulla autem forma impeditur a naturali sua operatione ex statu sibi etiam naturali. Imo nec a sensibus nunc in tali operatione penderet ; nam, si in prima receptione specierum ab illis non

dependet, non est cur deinde in operatione dependeat [1].

2° « Manifeste apparet hujus positionis falsitas, ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum, sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes [2]. »

3° Organa sensuum homini data sunt, non in detrimentum, sed in ministerium animæ rationalis. In systemate autem Platonis organa essent in detrimentum; alligatio enim ad corpus retardaret animam quoad operationem respectu cujus est alias sufficienter instructa.

4° Si haberet anima inditas species, haberet etiam habitus illas consequentes, ac ideo, proposita qualibet re scibili, statim haberet scientiam de illa. Atqui oppositum experientia constat. Ergo.

5° Tandem, si Plato fateretur animam a principio carere speciebus seu ideis, ut vere caret, non alio modo addisceret scientiam et cognitionem rerum, quam nunc instructa speciebus inditis, ut vult Plato. Ergo signum evidens est carere illis a principio. Plato itaque ductus fuit falso principio, nempe animam

[1] « Si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit; sicut quod *omne totum sit majus sua parte*, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur inconveniens esse, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri. Inconveniens enim est quod naturalis operatio rei impediatur totaliter per id quod est ipsi secundum naturam. » I p. q. LXXXIV, a. 3.

[2] I p. q. LXXXIV, a. 3.

existere antequam corpus actuet, ac non esse vere formam corporis.

II. Systema Cartesianum.

72. Cartesius in triplicem classem ideas distribuit, in *adventitias, factitias* et *innatas,* prout vel a determinatione sensuum, vel a determinatione voluntatis, vel a determinatione facultatis cogitandi proveniunt. Quid vero proprie intelligat per ideas innatas, non sat apparet; siquidem modo eas non discriminat ab ipsa facultate cogitandi, modo eas discriminat, imo *Meditatione* tertia, hæret anceps : « Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes factas; nondum enim veram illarum originem clare perspexi. »

Multi autem ejus discipuli aperte professi sunt dari quasdam ideas innatas proprie dictas, quas mens non percipit quidem actu, sed tamen eas habituali perceptione cognoscit. Illæ ideæ sunt in mente nostra consopitæ, et indigent attentione ut excitentur. Hujusmodi sunt ideæ Dei et primorum principiorum.

PROPOSITIO.

Falsum est systema Cartesianorum.

73. Prob. 1° Multa ex his quæ contra Platonem adhibuimus argumenta, æque pollent contra Cartesianos.

2° Cartesiani has ideas innatas distinguunt a perceptione, easque ponunt ut objecta perceptionis. Atqui hoc in se falsum est, et viam pandit idealismo. Ergo.

3° Intelligi non potest quid sint ideæ consopitæ,

de quarum existentia nullo modo conscientiam habemus. Deinde illæ ideæ imprimuntur a Deo in mente nostra, et Cartesiani nullam afferunt rationem cur eas potius in statu dormitionis, quam in statu vigiliæ, in habitu, potiusquam in actu indiderit : et si pro analogia standum sit, potius admittere oportet Deum has ideas indidisse in actu, quam in habitu; quia in ordine naturali actus præcedit habitum. Ideo non solum gratuita, sed etiam rationi opposita est hypothesis cartesiana. Tandem, positis ideis consopitis, quid determinat animam ad illas excitandas, et quomodo fit illa determinatio?

4° Cartesiani, præter innatas, admittunt ideas adventitias et factitias; sed istæ ideæ vel producuntur aliqua mentis virtute, vel non; si prius, cur eadem virtus non poterit etiam producere ideas quas dicunt innatas? Ideæ enim primariorum principiorum facilius quam cæteræ produci possunt abstractione mentis. Si posterius, vel tenent eas produci sensibus, et sic profitentur sensismum; vel tenent eas produci ab intelligentia separata, v. g. a Deo ipso, et sic in systemate janseniano versantur.

III. Systema Leibnitianum.

74. Leibnitius omnia quæ existunt reducit ad triplicem classem entium simplicium, quæ nuncupat *Monades* : istæ monades omnes activitate et aliquo perceptionis gradu exornantur. Infimæ monades, videlicet elementa corporum instruuntur aliqua perceptione obscura, qua rerum universitatem sibi repræsentant. Secunda classis complectitur brutorum animas, quæ fruuntur perceptione clara, sed confusa. Tertia classis complectitur animas rationales, quæ fruuntur clara et distincta perceptione rerum : hæc

perceptio statim existit ac ipsa anima, sed tamen confusa; postea fit distincta successive, prout successive excitantur sensationes in corpore. Hæc igitur idea seu perceptio innata haberi debet, respectu aliarum, velut germen respectu arborum et seminum quæ ex ipso procedunt successive. Hoc systema propagavit potissimum Wolfius [1].

PROPOSITIO.

Falsum est systema Leibnitianum.

75. Prob. 1° Hæc theoria pro fundamento habet harmoniam præinstitutam, quam non existere demonstrabimus. Ergo.

2° Hoc systema ineluctabiliter conducit ad idealismum; si enim cognitio nostra omnis procedit ex evolutione cujusdam seminis et virtutis internæ, quæ distinctas reddat perceptiones omnium rerum confuse contentas in idea universali, hæc cognitio, ut patet, est omnino subjectiva.

3° Huc redeunt multa incommoda quæ jam declaravimus contra Platonem et Cartesianos. Imo pejora occurrunt : Plato enim admisit quemdam corporis influxum ad excitandas ideas consopitas; in systemate autem leibnitiano non datur influxus hujusmodi, quia monades corporis nullo modo agunt in animam.

Solvuntur difficultates.

76. *Obj.* 1° S. Gregorius Magnus dicit *quod homo*

[1] Illi suffragari videntur quidam coævi; existimant enim omnes ideas hominis primum inclusas esse in aliquo principio, quod assimilant ovo, quod successive se evolvit, et generat ideas determinatas. Ita Parisis, episcopus Atrebatensis.

habet commune cum angelis intelligere. Porro angeli intelligunt omnia per ideas innatas; unde Aristoteles dixit *omnem intelligentiam esse plenam formis.* Ergo, etc...

R. Dist. maj. Homo habet commune *intelligere* cum angelis, ita ut per hoc *intelligere* discrepet a brutis et constituatur in genere spirituum, *concedo;* ita ut *intelligere* hominis sit æque perfectum in eodemque gradu quam *intelligere* angeli, *nego.* « Homo quidem convenit cum angelis in intelligendo; deficit tamen ab eminentia intellectus eorum... Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.» I p. q. LXXXIV, a. 3, ad 1ᵐ.

77. *Obj.* 2° Essentia animæ rationalis est cogitatio, saltem habitualis. Porro ad cogitationem requiruntur ideæ tanquam ejus elementa; judicium enim et ratiocinium non fiunt sine ideis. Ergo ideæ in anima inditæ fuerunt simul cum ejus existentia, cum sint elementa constitutiva illius essentiæ.

R. Nego maj. In solo Deo, qui est actus purissimus, cogitatio et essentia non discriminantur; in ipso solo cogitatio est substantialis, scilicet Verbum æternum: in cæteris autem intelligentiis cogitatio est aliquod accidens, ideo præsupponit essentiam animæ a qua profluat.

Inst. 1° Res cognoscitur per essentiam suam. Atqui animam cognoscimus per cogitationem. Ergo cogitatio est essentia animæ.

Dist. maj. Res cognoscitur per essentiam suam, tanquam per medium *quo,* vel *in quo* cognoscitur, *nego.* Illud enim medium est rei repræsentatio, non autem ejus essentia. Cognoscitur per essentiam suam tanquam per principium cognitionis, quo nititur ani-

ma ad cognoscendum, *subdist.* : si a priori simul et intuitive cognoscatur, *concedo;* si a posteriori tantum et discursive cognoscatur, *nego.* Animam nostram a posteriori, videlicet per ejus operationes et affectiones cognoscimus.

Inst. 2° Si abstrahas penitus a cogitatione, nullo modo definiri potest anima humana. Atqui hoc ostendit cogitationem constituere essentiam animæ; accurata enim definitio declarat aliquatenus essentiam rei definitæ.

R. Dist. maj. Si abstrahas omnino a cogitatione tum actuali, tum aptitudinali, atque attendas ad præsentem cognitionis humanæ statum, *concedo;* si abstrahas a cogitatione actuali tantum, aut attendas ad alium statum seu conditionem cognitionis, *nego.* Ratio distinctionis sat patet. Sophismata quæ acervat in hac re auctor *Philosophiæ Lugdunensis*, adeo cruda sunt, ut candidatus philosophiæ, nisi penitus jejunus sit in quæstionibus philosophicis, facile ea expediet : si enim illius philosophiæ principiis standum esset, nullo modo possemus, v. g. vitem aut arborem cognoscere ac definire, nisi quando actu eam videmus uvis et fructibus oneratam.

Inst. 3° Nulla substantia existit sine aliqua modificatione actuali. Atqui omnis modificatio mentis est aliquod genus cogitationis. Ergo mens nunquam existit sine actuali aliqua cogitatione. Ita episcopus Doney, jam supra citatus, qui existimat, se invicte, hoc syllogismo, probasse perpetuam mentis cogitationem.

Resp. 1° *Neg. maj.* Substantia enim divina existit sine ulla modificatione.

Resp. 2° *Nego min.* Quoad substantias creatas, res est valde dubia. Assertio illa supponit 1° animam rationalem non esse principium vitæ vegetativæ ; atqui

hæc suppositio est contra fidem catholicam, ut infra ostendemus : 2° sensationes et passiones aut non pertinere ad animam, quod pariter est contra fidem catholicam : aut pertinere ad solam animam, atque ideo esse operationes intellectivas, quod est putidissimus sensismus : 3° habitus esse idem quam actus, et actus apprehensionis esse idem quam actus appetitionis ; quod est omnino contra rationem : 4° substantiam creatam essentialiter esse in actu secundo ; quod involvit contradictionem : 5° gratiam et dona supernaturalia esse aliquod genus cogitationis, etc. Unde illa assertio, etsi restringatur ad animam in quantum spiritualem, nihilominus falsa est.

78. *Obj.* 3° Anima humana fuit ad imaginem et similitudinem Dei creata. Atqui anima exornata facultate cogitandi tantum, absque ulla cogitatione, non potest dici ad imaginem et similitudinem Dei. Ergo.

R. Nego min. Homo enim dicitur ad imaginem Dei conditus, non per sua accidentia, sed per suam naturam, quæ est ad imitationem essentiæ divinæ : per cogitationem enim et amorem homo potius est imago S. Trinitatis, quam essentiæ divinæ. Unde S. Thomas dicit angelum esse magis ad imaginem Dei quam hominem, non quia angelus habet species rerum sibi a principio inditas, sed quia *intellectualis natura perfectior est in eo.*

Adversarii forsan non animadvertunt solum Verbum divinum esse proprie imaginem Dei, creaturas autem rationales nonnisi *improprie* vocari imagines Dei. Si vero dicantur proprie imagines Dei, prorsus habendæ sunt tanquam imagines imperfectæ : ideo non est necesse ut actu cognoscant, quia potentia et actu coalescunt ; necesse est autem ut Verbum divinum actu cognoscat, quum sit ipsamet cognitio Dei, qui est *actus purissimus.*

Inst. I *ad Corinth.* XII, dicitur : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo homo est proprie imago Dei, non autem improprie tantum.

R. Nego conseq. « Imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur : uno modo, in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago Regis invenitur in filio suo : alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago Regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris. Secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur *imago*, sed et *ad imaginem* : per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur : sed Filius Dei non dicitur esse *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago. » I^{a} p. q. XXXV, a. 2, ad 3.

79. *Obj.* 4° « Anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. »

R. Nego conseq. « Materia prima habet *esse substantiale* per formam ; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma : alioquin non esset in actu : sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet *esse substantiale* per speciem intelligibilem ; et ideo non est simile. »

80. *Obj.* 5° « Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis, etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur ; ut narratur in *Menone* Platonis de quodam [1]. Ergo antequam aliquis acquirat

[1] De puero scilicet quem a Menone sibi oblatum interrogat Socrates, ab eoque responsa refert ordinata.

scientiam, habet rerum cognitionem : quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. »

R. Dist. maj. Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit hic et nunc, scilicet respondendo, *concedo* ; nisi de eo quod scit jam antequam respondeat, *nego.* « Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis; unde quum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo an interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones : utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. » I p. q. LXXXIV, a. 3.

81. *Obj.* 6° Inest nobis a primo instanti existentiæ nostræ desiderium naturale felicitatis. Atqui hoc desiderium supponit cognitionem felicitatis, quia *ignoti nulla cupido.* Ergo a primo instanti existentiæ inest menti aliqua cognitio intellectiva.

R. Dist. anteced. In potentia, *concedo* ; in actu, *nego.* Hoc desiderium utique est naturale et invincibile, quia necessario emergit ex evolutione naturæ intellectualis, non autem in eo sensu quod fuerit inditum in actu menti nostræ simul cum existentia. Hoc desiderium nobis naturale est eodem fere pacto, quo naturale est arboribus folia et fructus producere ; porro arbores non a primo instanti suæ existentiæ sed quando evolvuntur, fructificant.

Inst. Infans, priusquam rationis usum adeptus fuerit, et pene ab incunabulis fugit quod sibi nocivum est, et quærit quod sibi est profuturum. Atqui hoc esse non potest sine desiderio felicitatis. Ergo.

R. Nego min. Hoc enim supponit tantum potentias vegetativas et sensitivas quibus apprehendatur bonum

sensile, minime vero supponit felicitatis apprehensionem pec facultates intellectivas. Sane hæc animadvertimus in plantis, quæ tenebras refugiunt et lucem appetunt vehementer, radices dirigunt in partes quæ sibi humorem et nutrimentum porrigere possunt ; ea quoque in brutis animadvertimus, quæ in hoc longe præstant infantulis ; ideo si valeret ratio allata pro infantibus, a fortiori inesset brutis desiderium felicitatis. Quidquid Bossuetus [1] in oppositum dixerit, duco esse standum evidentiæ rei, potiusquam auctoritati ipsiusmet Bossueti.

82. *Obj.* 7° D. Thomas ipse tenet prima principia esse innata : « Ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sint quasi quædam seminaria scientiarum ; sicut aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum [2].» Ergo, juxta D. Thomam, non tantum ideæ, sed et cognitiones aliquæ sunt innatæ.

R. Dist. anteced. D. Thomas tenet prima, etc... in alio sensu quo adversarii rem intelligunt, *concedo* ; in eodem sensu, *nego*. *Primo*, id patet sexcentis aliis locis ejusdem D. Thomæ : « Ipsorum principiorum cognitio in nobis a sensibus causatur (II *Cont. Gent.* LXXXIII.) — « Cognitio principiorum a sensibilibus accipitur. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi, nisi per abstractionem intellectus agentis »

[1] *Elévation* IX, 2e semaine.
[2] Qq. disp. Quæst. *De Magistro*. a. 3.

(Quæst. *de anima*). *Secundo*, quonam sensu rem intelligat, sic declaratur : « Habitus intellectus principiorum est a natura : unde et principia hujusmodi dicuntur naturaliter cognita... Ex ipsa enim natura animæ intellectivæ convenit homini quod statim, *cognito quid est totum, et quid est pars,* cognoscat quod omne totum est majus sua parte ; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas [1]. Principia igitur innata dicit D. Thomas eo sensu quod, ideis abstractis ex sensibilibus, illico intellectus inclinatur natura sua ad judicandum.

Inst. Saltem prima principia ordinis moralis, seu lex naturalis est nobis innata, ut docet Tullius [2] ; et ipse D, Thomas hanc legem esse innatam in multis locis expresse inculcat. Ergo.

R. Dist. anteced. Lex naturalis est innata eodem sensu quam alia principia, *concedo* ; alio sensu, *nego*. « Similis processus invenitur esse rationis practicæ et speculativæ. » (I. II. q. XCI. art. 3.) Lex naturalis igitur dicitur innata, quia, cognitis terminis principiorum moralium, intellectus practicus illico inclinatur natura sua ad judicandum : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. » (I. II. q. XC, a. 4.)

* IV. Systema Rosminii.

83. Nostris temporibus, Rosminius instauravit systema idearum innatarum, sed novo modo et apparatu; ad sequentia reduci potest capita.

[1] I, II, q. LI, a. 1.

[2] « Est igitur non scripta, sed nata lex. » Orat. *pro Milone*.

1° In investigandis mentis humanæ phænomenis, oportet supponere id quod necesse est ad illa explicanda, sed nihil amplius. Omnia systemata circa originem idearum peccant contra hanc regulam aut excessu, aut defectu.

2° Ad judicandum requiruntur notiones universales ; et tamen illæ notiones universales gignuntur per judicia ; idcirco volutamur in circulo vitioso. Inde consurgit necessitas præsupponendi aliquam ideam innatam.

3° Hæc idea innata est idea entis possibilis, quæ est velut forma intellectus, et lumen rationis constituit. Rosminius igitur e septemdecim formis subjectivis Kantii unam tantum retinet.

4° Ex illa idea entis universalissima efflorescunt tanquam e communi fonte omnes nostræ cognitiones. Illa idea est quidem maxime indeterminata, sed fit determinata ope sensationum, quibus applicatur ab intellectu ; et ex connubio ideæ entis cum sensatione gignitur determinata cognitio.

PROPOSITIO.

Falsum est systema Rosminii.

84. Prob. 1° Necessitas ideæ innatæ entis gratuito asseritur, quia obtineri potest per mentis abstractionem. Ergo Rosminii systema falso innititur fundamento.

2° Rosminius aut nullatenus explicare potest originem idearum mediante indeterminata entis idea, aut implicite saltem docet sensismum Condillachii. Nam, ex una parte, illa idea maxime indeterminata, quam Rosminius comparat tabulæ rasæ et perpolitæ, in qua nihil est scriptum, non potest sese determinare et scri-

bere aliquid in seipsa, quia id quod est in potentia quoad aliquid, non reducitur ad actum, nisi per aliquid quod sit in actu. Hoc concedere videtur Rosminius, siquidem causam determinationis reponit in sensatione. At, ex altera parte, sensatio non potest determinare intellectum idea entis informatum, quin in eum agat; sed materiale non potest agere in spirituale. Præterea, esto quod sensatio agat in intellectum, quomodo poterit determinare ideam entis, ita ut gignatur alia idea particularis, mediante qua intellectus objectum particulare percipiat? v. g. quomodo innascetur in mente idea substantiæ, ordinis, relationis? Sensatio non potest has ideas præbere, quum abstrahant ab omni materia: igitur pullulabunt ex idea entis: sed hæc idea est quam maxime indeterminata, et abstrahit a ratione substantiæ, relationis et ordinis. Ergo Rosminius aut reducit ideas ad sensationes transformatas, vel nullo modo originem idearum explicat.

3° Ex systemate Rosminii sequitur nos ad summum posse corpora percipere: quum enim cognitio omnis fit in quantum sensatio determinat ideam entis, ea tantum quæ sentiri possunt cognoscere valemus.

4° Imo ne corpora quidem extra nos posita cognoscere possumus. Nam, juxta Rosminium, sensatio est mera affectio subjecti, quæ est terminus perceptionis; ipsa immediate percipitur a mente, non vero objectum quod est causa sensationis. Ideo entis idea copulabitur perceptioni modificationis subjectivæ tantum; ac proinde terminus omnis perceptionis erit aliquid subjectivi, et idea entis indeterminata fiet determinata induendo formas subjectivas.

Præterea vel intellectus percipit objectum a sensatione apprehensum, vel non. Si prius, idea entis innata est omnino inutilis, quia a Rosminio introdu-

citur ob defectum hujusmodi perceptionis; si posterius, quomodo poterit de illo judicare? Rosminius contendit sensationem suppeditare subjectum, et ideam entis prædicatum judicii suppeditare. Sed primo, idea entis non potest subministrare id quod non habet, nempe aliquid determinatum : secundo, judicans, nisi cæciter agat, debet percipere omnia judicii elementa: quomodo convenientiam aut disconvenientiam pronuntiare poterit, si non percipiat duos relationis terminos, quos ad invicem conferat? Reapse eadem anima sentit, intelligit et judicat ; sed quum agat per facultates, quæ sunt principia immediata et proxima operationum, judicium necessario pertinet ad unam eamdemque facultatem. Quapropter intellectus judicabit sine perceptione objecti, sed vi aliqua ineluctabili, quæ fingitur ad instar instinctus Reidianorum.

5° Systema Rosminii aliquatenus ansam præbet scepticismo objectivo. Nam cognitio, secundum illud, duplici constat elemento, materia et forma ; materia est sensatio, forma est idea entis : id quod reddit objectum intelligibile est forma, quam ei applicat intellectus ; et quum hæc forma est omnino subjectiva, intellectus percipit objectum, non prout in se est, sed prout illud confecit ipse. Objectum sentitum, priusquam ab intellectu formam entis acceperit, est ei ignotum ; et illi se manifestat, solum quando apparet cum veste qua indutum fuit ab intellectu. Ut autem ei hanc vestem porrigat, modo cæco operatur intellectus : objectum inter existentia collocat, non quia in illo invenit existentiam, sed quia illam ei præbuit vi ideæ innatæ entis. Ideo objectum fit et intelligibile, et existens, sola intellectus operatione, qui illud contemplatur per ideam entis eodem prope modo, quo aliquis aspiciens per vitrum rubrum vel cæruleum videt eadem objecta aut rubra aut cærulea.

Et sic iterum una cum judiciis syntheticis a priori Kantii apparent semina scepticismi objectivi [1].

6° Systema Rosminii insuper ansam præbet pantheismo, a quo tamen ille præclarissimus vir non minus abhorrebat quam a scepticismo. 1° Proprietates divinas tribuit ideæ entis, scilicet infinitatem, æternitatem, etc., ita ut pertineat ad Deum solum illa idea [2]. Imo asserit ens ideale sumptum in se non esse aliquid diversum a Deo ; nobis tamen apparet diversum, ob limitationem nostram [3]. 2° Ideam entis ponit segregatam et subsistentem in se, quæ fit Deus modo infinito, et fit entia finita modo finito [4].

PARAGRAPHUS IV.

RATIONALISMUS TRANSCENDENTALIS [5].

I. Systema Kantii et aliorum Germanorum.

85. Apud Germanos, Kantius novum excogitavit systema circa originem idearum, quod summatim exponendum aggredimur. Secundum Kantium :

1° Cognitio nostra duplici coalescit elemento, vide-

[1] « Il giudizio sull'esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizii, produce egli medesimo il proprio oggetto; e mostra con ció di avere una energía sua propria, quasi un energía creatrice. » *Nuovo saggio*, vol. I, sect. III, cap. II. Quando il giudizio è tale che cadde sull'esistenza della cosa, allora la cosa giudicata non esiste prima di questo giudizio, ma in virtù di lui. » Ibid. cap. III.

[2] « Di che conchuisi dover esser cosa appartenente solo alla Divinità. *Rinuovamento*, lib. III, cap. XLII.

[3] *Introd.* p. 424.

[4] « Gli enti finiti sono l'ente ideale realizzato in uno modo finito e limitato, e Dio invece è l'ente ideale realizatto pienissamente. *Rinuov.* lib. III, c. XXXII.

[5] *Transcendentalis* dicitur, quia originem cognitionis explicat a priori, independenter ab omni experimento.

licet materiali et formali : materia est experientia quæ nobis exhibet aliqua phænomena ; forma est aliquid subjectivum scaturiens ex anima nostra, tanquam a suo fonte et principio [1].

2° Septemdecim hujusmodi formas distinguit, quæ primum virtualiter tantum in mente nostra existunt; sed postea sese evolvunt, et in actu fiunt successive, occasione phænomenorum : illas enim formas seu ideas universales et primigenas applicat mens impressionibus productis in nobis per objecta externa, et ita fiunt conceptus determinati.

3° Illi conceptus sic determinati non sunt id *quo* intelligimus, sed id *quod* intelligitur ; ac proinde objectum scientiæ seu intelligibile est omnino subjectivum, quia coalescit impressione subjectiva et forma, quæ dimanat a priori e mente ipsa. Ideo quando cognoscimus, nihil aliud nisi subjectivos nostros contemplamur modos, quos vi alicujus propensionis naturalis, et forsan alicujus erroris, ad objecta externa transferimus. Dico *forsan vi erroris*, quia nullo pacto causam impressionis cognoscimus ; aliunde secundum Kantium, spatium et tempus, in quibus existere videntur corpora, sunt duæ mentis nostræ formæ, quæ extra ipsam nullatenus existunt.

86. Fichte mentem nostram expoliavit a formis subjectivis, et illam posuit immunem independentemque ab omni experimento ; retinuit duntaxat subjectum cogitans, quod vocavit ideo *Ego purum*, quodque habuit ut infinitum. *Ego purum* ponit seipsum per conscientiam, et hac positione creat scientiam et objecta, in

[1] Per hoc valde differt Rosminianum a Kantiano systemate ; juxta Rosminum, fons et principium ideæ entis non est intrinsecum, sed menti extrinsecum nempe est Deus ipse, qui hanc ideam menti nostræ indidit simul cum existentia.

quantum sese definit ac determinat sub variis aspectibus.

Schelling non a subjecto cogitante, sed a ratione universali profectus est, quæ complectitur omnia diversissima, uti subjectum et objectum, spiritum et materiam. Ideo hanc rationem universalem objectivam appellavit *Identitatem absolutam,* seu *Absolutum* simpliciter, quod percipimus intuitive, quin possimus esse conscii intuitionis nostræ. Hoc absolutum solum est aliquid reale et subsistens, cætera vero sunt ejus modificationes et aspectus tantum, quæ non in se, sed relative ad absolutum possunt cognosci.

Hegel aliquatenus systemata Fichtii et Schellingii miscuit; omnem enim realitatem reposuit in aliquo conceptu, quem vocavit *purum et impersonalem*, quia abstrahit tum ab omni subjecto cogitante, tum ab omni objecto. Hæc *cogitatio pura* sese necessario evolvit successione temporum, et suis evolutionibus constituit mundum, ac simul acquirit conscientiam suæ personalitatis.

PROPOSITIO.

Falsum est systema Kantii.

87. Prob. 1° Nititur falso supposito formarum subjectivarum a priori.

2° Ducit ad scepticismum objectivum, quia intellectus nedum se induat rebus per cognitionem, e converso res induit formis suis; ideo non res, sed seipsum tantum videt. Imo viam pandit scepticismo subjectivo, quia secundum illud, intellectus nihil apprehendit nisi phænomena, ac proinde consequitur, ut subjectum cogitans ipsum nihil aliud sit quam phænomenon.

3° Viam præparat pantheismo : si enim ideæ seu formæ subjectivæ in quibus objecta perspiciuntur, profluunt a mente nostra, quin ad eas efformandas concurrant objecta, homo assimilatur Deo ; causa enim omnis, tum in ordine ideali, tum in ordine reali, aliquatenus effectum continet : sed mens nostra, ut patet, non continet modo identico et formali realitatem objectorum : ergo eam continet eminenter, in quantum scilicet ejus perfectio continet perfectionem omnium rerum. Hoc modo utique concipere possumus hominem habere in sua natura formas repræsentativas omnium intelligibilium ; sed hoc soli Deo convenit. Ergo.

Nota. Systemata Fichtii, Schellingii et Hegelii iisdem et magis explicite scatent absurdis atque pravis consectariis, quam systema Kantii. Potius haberi debent tanquam deliramenta imaginationis, quibus, si serio adhæreant dicti auctores, tenendum est, illos esse amentes : ultimum enim illorum consectarium est, nihil existere præter nihilum, seu nihilum et ens esse identica[1].

II. Systema Victorii Cousin.

88. Rationalismum transcendentalem quidam inter Francos mutuarunt a Germanis ; eique tamen admiscuerunt elementa prorsus aliena : sic hodie D. Renan

[1] « L'être n'est pas. Moi-même je ne suis pas..... Autour de moi la réalité s'est transformée en un songe bizarre, sans qu'il y ait une vie réelle à rêver, un esprit pour en rêver, où ce songe lui-même se trouve être rêvé. Et en effet ce songe c'est l'intuition. Et la pensée, la pensée! que je considérais comme mon attribut le plus noble, comme le but de ma vie, où je croyais trouver la source même de toute réalité, la pensée, c'est le songe de ce songe. » *Destination de l'homme de Fichte*, traduit de l'allemand par Barchou de Penhaen.

Epicureum cum Hegeliano systemate miscet, et quasi monstrum horrendum generat. Quibus præivit Victorius Cousin valde imbutus doctrinis Germanorum. Juxta eum, 1° datur pro omnibus hominibus *aliqua ratio impersonalis*. 2° Hæc ratio inhærens omnibus constituit intelligentiam uniuscujusque. 3° Sese manifestat sponte, et eodem actu nobis innascitur cognitio subjecti cogitantis, mundi, Dei et relationum utrorumque cum Deo. 4° Hæc cognitio est confusa, cæca, seu omni evidentia destituta, et habetur tanquam fons omnium aliarum cognitionum, quæ ex illa depromuntur deinde per liberam mentis reflexionem.

PROPOSITIO.

Falsum est systema Victorii Cousin.

89. Prob. 1° Illa ratio impersonalis omnibus communis repugnat (id late et inconcusse demonstrat D. Thomas, II *Cont. Gent.* a cap. LXXIII, usque ad cap. LXXVIII.); nam si unica et impersonalis esset ratio pro omnibus, homines non essent personæ a se invicem numero distinctæ, quia id quod hominem proprie constituit, non est pars animalis, sed pars rationalis seu differentia. Præterea voluntas sequitur rationem, eique apprime correspondet; si igitur unica et impersonalis ratio datur pro omnibus, et unica etiam esse debet voluntas pro omnibus. Atqui hæc omnia sensui communi et conscientiæ opponuntur, atque pantheismo viam aperiunt.

2° V. Cousin hanc rationem universalem excogitavit, quia veritates universales et necessarias percipimus. Sed hoc demonstrat quidem inesse facultates spirituales, minime vero existentiam rationis impersonalis.

3° Omnis cognitio, juxta V. Cousin, profluit ab illa spontanea et cæca cognitione primaria. Atqui illa cognitio destituitur omni evidentia. Ergo omni evidentia carent quoque cognitiones subsequentes; siquidem nihil perfectius esse potest principio ex quo procedit.

4° Cousin supponit, in illa cognitione primaria et spontanea, apprehendi simul Deum, mundum et subjectum cogitans. Sed primum Deum non apprehendimus nisi ope ratiocinii; ratiocinium supponit principia evidentia. Deinde subjectum cogitans et mundus non possunt explicite apprehendi eodem actu; unde ipsemet Cousin in hoc sibi contradicit; dicit enim mentem nostram ad ideam Dei assurgere, eo quod ipsa et mundus non habent in se rationem suæ existentiæ; et sic Dei existentiam cognoscit ope ratiocinii, applicando scilicet principium causalitatis.

PARAGRAPHUS V.

ONTOLOGISMUS.

90. Ontologismus sic dictus fuit a Gioberto, quia, juxta hoc systema, principium et origo omnis nostræ cognitionis est intuitio directa *Entis absoluti*. Eum profitentur omnes qui negant existere in mente nostra ideas quæ sint accidentia et repræsentationes, per quas objecta percipiamus. Docent enim ontologi ideas nostras aut esse exemplaria rerum, quæ in mente divina existunt, aut ipsamet objecta, quæ directe et intuitive percipiuntur sine ulla repræsentatione in mente nostra existente. Ontologismo jam præluserat Plato apud veteres; apud recentiores vero Malebranchius eum primus explicite professus est.

91. Malebranchius docuit 1° mentem nostram esse

passivam, atque haberi debere ut meram receptivitatem : 2° non dari ideas seu repræsentationes nisi rerum sensibilium, quia idea est necessario repræsentatio sensibilis et materialis. Inde inferendum est :

1° Deum in seipso immediate et intuitive a nobis cognosci, in quantum scilicet Deus seipsum collocat coram mente nostra, illique se manifestat, eodem fere modo quo objectum aliquod admovemus et collocamus ante speculum.

2° Objecta a Deo distincta nos intelligere solum vi illius visionis, quatenus videndo Deum, videmus etiam exemplaria seu archetypos rerum omnium in mente divina existentes.

3° Sensationes animæ, quia est passiva, non ab ea elici, quippe produci a Deo ipso, non in anima, sed in corpore, quemadmodum imago materialis in tabella a pictore producitur.

92. Post Malebranchium, multi principium fundamentale ontologismi retinuerunt, sed doctrinam novis formis induerunt ; inter eos eminet celeberrimus nimis Giobertus. En summam ejus systematis :

1° Fundamentum et origo omnis cognitionis intellectualis est *intuitus immediatus Dei* seu *Ideæ*. Idea non est repræsentatio, seu conceptus subjectivus mentis, sed ipsa veritas objectiva, quæ sese manifestat menti nostræ. Hæc veritas, secundum principium suum absolutum et æternum, est Deus, qui vocatur *ens* ; creaturæ autem non debent dici *entia*, sed *existentiæ*.

2° Cum igitur prima animæ contemplantis idea confundatur cum primo Ente, consequitur ut *primum psychologicum* idem sit ac *primum ontologicum*. Atque ex utroque unum simplex primum conflatur, quod appellatur *primum philosophicum*.

3° Deus menti nostræ indesinenter sese manifestat,

non abstractive, sed concrete, prout est : est autem actu creans : idcirco per hanc intuitionem fundamentalem, non tantum Deum, sed in eo simul actionem creatricem et creaturas percipimus. Quapropter formula et principium, in quo implicite saltem includitur omnis cognitio, ita enuntiatur : *Ens creat existentias.*

4° Hæc cognitio intuitiva *Ideæ* est primum indeterminata et confusa, ob mentis nostræ debilitatem ; deinde vero fit determinata et distincta ope reflexionis, quæ *Ideam* determinat, restringit et circumscribit. Ut fiat hæc determinatio et circumscriptio Ideæ, omnino necessarius est sermo, qui Ideam vestit forma determinata et sensili, sub qua mens eam contemplatur. Sermo igitur est veluti margo parvus in quo Idea, ex se indeterminata, includitur et determinatur, ut sese virtuti finitæ cognitionis reflexæ accommodet.

5° Conceptus *Entis* sunt necessarii et absoluti : conceptus *Existentiarum* sunt contingentes et relativi. Illorum radix et fundamentum est conceptus *Entis ;* horum vero radix et fundamentum est conceptus *existentiæ*. Entis essentia nobis latet ; sed quia omnes Entis proprietates radicantur in essentia, non possumus eas cognoscere via generationis seu deductione, sed nobis simul cum Ente manifestantur. Cum radix et fundamentum conceptuum contingentium sit quoque essentia Entis, eos acquirimus, non per deductionem, sed per revelationem [1]. Hinc omnia judicia nostra, præter illud : *Ens est*, sunt synthetica a priori, non synthesi subjectiva, id est, non eo sensu quod

[1] Non già come dedotte, ma come rivelate, communicate; e questa communicazione è l'atto stesso creativo, per cui l'ente chiamandoci dal nulla all'esistenza, ci revela l'atto stesso creativo, e il mondo delle cose contingenti, di cui noi siamo una parte. Gioberti. vol. II, cap. I.

mens ipsa eorum elementa jungat, sicut vult schola critica, post Kantium ; sed synthesi objectiva, quatenus revelatio Entis ea manifestat tanquam conjuncta.

PROPOSITIO I.

Visio directa et immediata Dei in hac vita falsa est, et rationi repugnans.

93. Prob. 1° Conscientia omnino silet de illa directa et immediata visione : iterum atque iterum eam interrogo, reflexionem pervicacem adhibeo, et nihilominus collucet ratiocinio tantum Deum a nobis naturaliter cognosci. Atqui, si existeret hujusmodi visio, conscientia aliquatenus de illa nos admoneret, maxime quia illa visio est principium et medium cæterarum. Ergo.

Præcluditur effugium. Cujus argumenti vim contundere frustra moliti sunt ontologi. *Primo*, dixerunt rationis, non autem conscientiæ munus esse de illa perceptione nos admonere. Sed perceptio illa, quum sit actus internus, est adæquate objectum conscientiæ. Ideo ut ex hac difficultate sese expediant, Giobertus et alii tradunt novam solutionem ; sed illa solutio reddit impossibilem Dei et spiritus conceptum. Dicunt enim reflexionem, quia actio ejus est finita, non posse exerceri in intuitionem infiniti ; at ipse actus visionis idealis est finitus, et tamen Deum attingit, quod certe magis arduum est quam attingere Dei intuitionem tantum. *Secundo,* dicunt intuitionem Entis, utpote indeterminatam, non esse objectum reflexionis, quæ indiget sermone ad circumscribendam et determinandam ideam sub forma sensibili. Si reflexio pendeat necessario a sermone, qui ideam circumscribat, nunquam

haberi potest conceptus reflexus infiniti ; quia in hac hypothesi oporteret hunc conceptum deducere ex alio conceptu per sermonem limitato ; quod essentialiter opponitur ontologis, qui, sicut veritatem primariam, ponunt impossibile esse conceptum infiniti a conceptu finiti deducere. Præterea sine sermone, inquiunt, impossibilis est reflexio ; sermo autem objectum intellectus vestit forma sensibili. At forma sensibilis est forma corporis ; idcirco in ordine reflexo, cujus solius, juxta ontologos, conscientiam habemus, corpora sola concipimus.

2° In præsenti statu, essentiam Dei videre non possumus. (Recollige ea quæ explanavimus in Theologia naturali n° 56.) Ipsimet ontologi hoc nobis concedunt. Atqui non possumus videre Deum immediate et directe, ut ens absolutum, perfectissimum, infinitum, etc., quin eo ipso ejus essentiam videamus ; quia in Deo, quum sit simplicissimus et actus purus, attributa non realiter sunt distincta ab essentia ; sed sunt ipsa essentia Dei, quam, ob limitationem intellectus nostri, concipimus sub variis aspectibus, per plures et distinctos conceptus. Illi conceptus plures et distincti innascuntur in nobis, quia efformantur consideratione creaturarum, in quibus Dei attributa relucent distincta et quandoque separata ; sic radius luminis permeando crystallum aut nubem aqua suffectam, dispergitur et varios colores exhibet ; ita lux simplicissima *esse divini*, quum ad nos perveniat per speculum creaturarum, et hoc modo in conceptibus nostris reverberetur, varia ac diversa nobis apparet, licet in se simplicissima sit.

Præcluditur effugium. Nec hujus argumenti vim effugere possunt ontologi mitigati, qui docent quidem nos Dei essentiam et attributa non posse intueri, sed intueri tantum ideas divinas, quæ sunt exemplaria re-

rum : « Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas ; tum etiam quia prius est aliquid cognoscere in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes [1].» Collucet inde quantum desipuerit Giobertus, qui contendebat non tantum Deum, sed Deum actu creantem nos intueri.

PROPOSITIO II.

Ontologismus destruit mentis nostræ facultates.

94. Prob. 1° Destruit rationem : habemus enim immediatum Dei intuitum, et sermo est instrumentum reflexionis ; ideo non est cur ratiocinemur, sed solum opus est noscere dictionarium.

2° Destruit conscientiam ; omnis enim certitudo et evidentia profluit ab intuitione entis, quæ, juxta ontologos, non est objectum conscientiæ, sed intellectus. Ergo aut nihil percipit conscientia, et hinc non est facultas ; aut percipit ipsum ens ; sed, quia conscientia non percipit nisi modificationes subjecti, ideo ens est modificatio subjecti cogitantis ; et ecce crudus Fichtii pantheismus egoisticus.

3° Destruit facultates sensitivas, saltem exteriores ; cum enim sermo solus sit necessarius reflexioni ad determinandum ens, ad hoc munus plane sufficit imaginatio.

4° Vix intellectum conservat ontologismus : non

[1] II, II. q. CLXXIII, a. 1.

est enim, juxta eum, aliquid completum in homine; sed requirit consortium Dei, eodem fere modo quo organum corporis requiritur ad complementum facultatis sensitivæ.

PROPOSITIO III.

Ontologismus ansam præbet rationalismo.

95. Probatur. 1° Rationalismus in eo est, ut nimium extollat rationis humanæ virtutem et præstantiam, ita ut captum illius nihil exsuperet. At quum, juxta ontologos, mens nostra intelligat, non per conceptus accidentales quos ipsa generet, sed per ideas divinas, inde fit ut nihil sit extra ambitum illius intuitionis.

2° Ontologismus tollit essentiale discrimen inter naturalem et supernaturalem ordinem; nam visio beata non differret a visione naturali, nisi secundum magis et minus. Magis autem et minus constituunt quidem varios gradus, non vero diversas species; et sane in visione beata reperiuntur illi varii gradus. Ergo.

3° Ontologismus tollit existentiam mysteriorum fidei; nam mens, v. g., videt Deum, et tamen non videt trinitatem personarum in eo; ergo non existit illa trinitas. Frustra ontologi, ut hanc illationem elidant, prædicant necessitatem alicujus sermonis, qui nobis deest quoad mysteria; nam Christus, qui plenitudinem revelationis in Ecclesia reliquit, tradidit vocabula quæ exprimunt Dei mysteria. Ideo, quum habeamus sermonem supernaturalem, qui determinat varios Dei aspectus, nulla est ratio ut non habeatur eadem evidentia respectu mysteriorum, quam respectu veritatum naturalium. Sed quia de facto hæc mysteria non videmus, neganda sunt.

PROPOSITIO IV.

Ontologismus ansam præbet pantheismo.

96. Prob. 1° Tanquam principium primarium, omnes ontologi docent, creaturas non esse per se intelligibiles, nec posse in seipsis cognosci. Atqui intelligibilitas rerum, quum nihil aliud sit quam earum *esse* in quantum est aptum manifestari intellectui, deficere non potest, nisi aut quia intellectus non habet lumen requisitum, aut quia res ipsa nullo pacto ex se intelligibilis est. Propter primam rationem, requiritur lumen supernaturale ad certitudinem veritatum supernaturalium ; sed hæc ratio non pollet in præsenti casu. Ergo est dicendum, creaturas intelligibilitate penitus deficere, ac proinde et realitate subsistentiaque. Ergo non sunt entia realia, et haberi debent ut modificationes Entis seu Dei.

2° Ordo idealis sequitur ordinem realem, eique correspondere debet ; ac proinde, si in ordine ideali nullus dari potest conceptus qui non sit aliqualiter Deus, pariter nihil est in ordine reali quod non sit etiam aliqualiter Deus, v. g. si in ordine ideali, sol, homo, plantæ nihil aliud sunt quam varii gradus *esse divini*, et pariter id erunt in ordine reali.

Notandum est aliud esse dicere, quod varii gradus imitabilitatis divinæ sunt fundamentum conceptus possibilium ; et aliud esse dicere, quod hæc possibilia, in suo conceptu objectivo, nihil aliud sunt quam varii gradus *esse divini*. Prima assertio est vera ; secunda autem includit pantheismum. Deus enim creando ponit extra se id quod concipit tanquam possibile ; si igitur id quod concipit tanquam possibile, est suum *esse divinum* in tali, vel tali gradu, hoc *esse divinum* et non aliud erit existens. Quare creatio nihil

aliud esset quam emanatio divinæ naturæ, quæ sese evolveret et manifestaret sub variis aspectibus, ut volunt pantheistæ germanici.

3° Idea entis in genere est ipsamet idea Dei, in hypothesi ontologorum. Sed hæc idea exprimit aliquid commune et intrinsecum omnibus entibus, si abstrahamus a limitibus qui illam circumscribunt et determinant : ideo Deus est substratum commune cæterorum entium ; et affirmando aliquam rem existere, eo ipso affirmamus illam esse Deum. Non aliud datur discrimen, nisi quod Deus fit determinatus et individualizatus in creaturis, si ita loqui fas est, dum apud ipsum non est determinatus [1]. Quapropter Deus haberi debet tanquam substantia universalis, cui res inhærent uti modificationes. Ad hunc exitum perducit ontologismus [2].

97. Ut autem eum coerceret omnemque illi aditum præcluderet, sanctæ Romanæ et universalis Inquisitionis Congregatio decrevit sequentes propositiones tuto tradi non posse :

1ª. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.

2ª. *Esse* illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est *esse* divinum.

3ª. Universalia a parte rei considerata a Deo non realiter distinguuntur.

4ª. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia

[1] « Non si può sequestrare il gran problema dell'individualità da quello della creazione... l'individuo è l'attuazione dell'idea. » (Gioberti).

[2] Giobertus, in epistola sui *Demofilo ad Juniorem Italiam*, ita habet « Jo tengo che il pantheismo sia la sola vera e soda filosofia. »

omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

5ª. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

6ª. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

7ª. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit. Feria IV, die 18 Septembris 1861.

98. Hoc et alia decreta contra Ontologismum atque Traditionalismum lata confirmavit concilium Vaticanum, sessione 3, in constitutione *Dei Filius*, ad calcem : « Quoniam vero satis non est, hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus, servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt. » His verbis necnon disputationibus quas moverunt Patres Vaticani de Traditionalismo et Ontologismo, omnino patet, tanquam erronea fuisse damnata in Concilio hæc duo systemata. [1]

Solutio difficultatum.

99. *Obj.* 1° Ordo cognitionis respondere debet ordini rerum. Atqui in ordine rerum Deus est primum

[1] Quo non obstante, Lovanienses Doctores existimarunt gallicum systema solummodo (quod aliunde ipsi contendunt nunquam docuisse) esse damnatum; imo usque adeo progressi

existens. Ergo in ordine cognitionis est primum cognitum.

R. Dist. maj. Ordo cognitionis absolutæ debet, etc.,

sunt, ut prædicaverint, vi hujus constitutionis, omnia decreta SS. Congregationum ante edita contra Traditionalismum et Ontologismum, prout sub peculiari forma viguerunt in Belgio, fuisse revocata. Quanta falsitate scatere hanc interpretationem declaravit S. Officii congregatio jussu Pii Papæ IX, die 7ª Augusti an. 1870, atque decretum direxit ad Belgii episcopos, qui illud universo clero suo his verbis promulgarunt.

« Rescripta Roma venerunt circa nonnulla dubia nuper exorta de sensu constitutionis *Dei Filius*. Rumor ferebat, quasdam circa Traditionalismum et Ontologismum doctrinas, prout Lovanii ab aliquibus Doctoribus tradebantur, vi hujus constitutionis œcumenicæ synodi Vaticanæ, esse liberas. Nunc autem unicuique nostrum scripsit Eminentissimus Dominus Cardinalis Patrizzi, die 7 Augusti currentis anni, sequentia, quibus omne dubium prorsus evanescit. »

...... *Sanctitas sua, pro ea qua urgetur in servanda doctrinæ puritate sollicitudine, omnibus antea simul auditis istius Ecclesiasticæ, provinciæ episcopis Romæ nuper degentibus, et in consilium quoque adhibitis S. Ecclesiæ Romanæ Cardinalibus una cum Inquisitoribus generalibus, mandavit expresse declarari, prout a me Amplitudini Tuæ hisce litteris declaratur, per memoratam Constitutionem Synodalem, præsertim per monitum ad ejusdem calcem relatum, nedum haud infirmari vel moderari, quinimo novo adjecto robore confirmari decreta omnia utriusque S. Congregationis S. Officii et Judicis hac de re edita, illudque potissimum quod litteris meis ad singulos in Belgio episcopos die 2ª Martii 1866 datis continetur. Quocirca... diligentissime curandum erit, ut commemorata decreta occuratiori quoque studio observentur, et omnis e medio tollatur dubitatio quæ eorumdem decretorum vim labefactare ullo modo conetur.*

« Ne igitur clerus noster tanti ponderis declarationem ignoret, eam cum parochis omnibus communicandam duximus, quo fiat, ut non modo erroris periculum avertatur, verumetiam obsequium debitum decretis a Sancta Sede jam diu hac de re editis magis magisque in nostris diœcesibus augeatur. Pax autem Dei quæ exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu. » 4 octobris 1870.

nego; ordo cognitionis relativæ, *subdist.* : debet ita respondere, ut processus quo se evolvit cognitio, sit idem ac processus quo res evolvuntur, *nego* ; ita ut cognitio sit conformis rebus,*concedo.* Quum res sint in se intelligibiles, possunt aliquatenus in se cognosci, quin referantur ad alias ; et sic saltem imperfecte cognosci possunt. Si vero eas perfectius cognoscimus, non percipimus tantum quid sint in se, sed etiam earum relationes ; et hæc cognitio appellatur relativa. Sed hæc cognitio non sese explicat eodem processu ac res cognitæ, ut experientia et ratione patet ; sic radios, filium, effectum, etc. videre et cognoscere possumus, priusquam viderimus cognoverimusque solem, patrem, causam. Si vero ontologi propositionem intelligant in sensu secundum quem concessimus eam, jam ipsa nihil confert eorum systemati.

100. *Obj.* 2° Si non habeamus immediatum atque directum Dei intuitum, aut nullum illius conceptum habemus, aut illius conceptum a creaturis extrahimus. Porro utrumque repugnat. Ergo.

R. Dist. minoris secundam partem. Repugnat in sensu ontologorum, *concedo* ; secus, *nego.* Objectio falso nititur supposito, scilicet objecta nobis subministrare ideas eodem modo quo apes nobis porrigunt ceram, quam deinde fingimus varie ad diversa objecta obtinenda. At per abstractionem separatur essentia rei materialis ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, et concipitur absolute tanquam aliquod intelligibile. Cum autem creaturæ omnes sint aut imperfectæ imagines, aut vestigia Dei, non mirum est quod per earum cognitionem assurgamus ad Dei cognitionem, sicut per effectum, causam, et per imaginem cognoscimus typum ; et illud insinuat D. Paulus, *Rom.* I, XX : *Invisibilia enim ipsius a creatura*

mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Inst. 1° Conceptus Dei est infinitus. Porro conceptus infinitus non potest extrahi ab ente finito. Ergo.

R. Dist. maj. Est infinitus *objective*, *concedo ; subjective*, id est, quoad entitatem suam, *nego*. *Distinguo* etiam *minorem* ; non potest extrahi, ad sensum ontologorum, vel Lockianorum, *concedo* secus, *nego*. Conceptus infiniti extrahitur ex finito, non per aliquam emanationem, neque per additamentum, sed per abstractionem et ratiocinium : per abstractionem efficitur universale abstractum ; et deinde ex universali abstracto devenimus ope ratiocinii ad universale concretum seu infinitum.

Inst. 2° Creaturæ sunt entia contingentia atque dependentia. Atqui non potest cognosci ens contingens et dependens, quin cognoscatur prius ens necessarium et independens. Ergo.

R. Dist. min. Non potest cognosci aliquatenus, abstracta ratione contingentiæ et dependentiæ, *nego* ; non potest cognosci sub ratione contingentis et dependentis, *subdist.* : complete, *concedo ;* incomplete, *nego*. Ut enim aliquod ens nobis appareat contingens et dependens, satis est quod illud apprehendamus tanquam productum ab alio ente quolibet ; ut autem complete et perfecte ejus contingentiæ et dependentiæ rationem percipiamus, oportet assurgere ad ens necessarium et omnino independens, quia in ipso invenitur ratio ultima omnium rerum.

101. *Obj.* 3° Habemus notiones universales, v. g. notionem justitiæ, causalitatis, veritatis, pulchritudinis, bonitatis. Atqui objecta harumce notionum non existunt in creaturis, siquidem nonnisi concreta et singularia existunt in natura rerum. Ergo illa objecta existunt in Deo. Sed illa percipimus immediate et intuitive. Ergo.

R. Dist. min. Illa objecta non existunt *formaliter* in creaturis, *concedo* ; non existunt *fundamentaliter* in eis, *nego*. Genus enim et species, et omnia universalia non existunt concretive, independenter ab individuis ; sed tamen reperiuntur in singularibus, quia individuum habet omnia constitutiva generis, speciei, etc. Cum vero hæc constitutiva determinentur per notas individuantes, inde fit ut a parte rei non sint formaliter universalia, sed fundamentaliter et radicaliter tantum. Quia vero præcidi possunt per mentis abstractionem a notis individuantibus, formaliter in intellectu existunt.

Inst. 1° Veritates universales sunt necessariæ et immutabiles, v. g. ab æterno et ineluctabiliter verum est non dari effectum sine causa, circulum esse rotundum. Porro in creaturis nihil est necessarium et immutabile. Ergo veritates universales nullo modo inveniuntur in creaturis.

R. Dist. min. Quoad existentiam, *concedo* ; quoad essentiam, *nego*. Essentiæ enim rerum sunt necessariæ et immutabiles ; et quum nulla res possit existere sine sua essentia, quæ producatur simul ac existentia, in omni creatura invenitur aliquid necessarium et immutabile. Si nihil esset necessarium et immutabile in creaturis, non haberi posset scientia de illis ; scientia enim requirit fundamentum immobile, quod certitudinem generet. Ultima quidem ratio hujus necessitatis et immutabilitatis quoad essentiam est in Deo, qui continet in se æternos et immutabiles archetypos secundum quos creaturæ productæ sunt ; sed nihilominus hæc necessitas et immutabilitas existit extra Deum, sicut *esse* creatum existit extra Deum, atque existentiam et intelligibilitatem proprie dictam in se habet, licet ratio ultima hujusce existentiæ et intelligibilitatis sit in Deo ; si res ita non esset, creaturæ

non essent conditæ ad similitudinem veritatis necessariæ atque incommutabilis.

Inst. 2° Concipimus plures essentias quæ nullo modo existunt in natura rerum creatarum, v. g. essentiam circuli, trianguli ; rotunditas enim quam requirit essentia circuli, et in qua sola fundantur Geometriæ leges, non potest haberi in natura rerum. Essentiæ autem sunt indivisibiles ; ideoque vel existunt integro, vel nullo modo existunt. Ergo illas essentias nonnisi in Deo percipimus. Ita Bossuetus, et potissimum V. Cousin.

R. 1° *Retorqueo.* Percipimus chimæras, montes aureos, etc. Atqui hæc non existunt in natura rerum creatarum ; ergo illa percipimus in Deo. 2° Esto quod physice non possit ab hominibus ita describi circulus, ut omnia peripheriæ puncta æque distent a centro, vel triangulum, ita ut tres lineæ sint perfecte rectæ quoad omnia puncta : id non prohibet quin perfecta circuli et trianguli essentia possit contemplari in natura rerum. Nam defectus illi procedunt a materia et instrumentis quibus curva aut recta describitur linea ; sed cum Geometria abstrahat a materia physica, et retineat *solam quantitatem*, non mirum est quod mens concipiat superficiem terminatam aut curva perfecta, aut tribus rectis æque perfectis ; tunc enim attendit potissimum ad mentalem curvam aut rectam quam ipsa fingit. 3° Circulum et triangulum perfectum formaliter percipimus (id concedunt adversarii) ; ergo, si valeret objectio, concludere oporteret existere in Deo formaliter circulum, triangulum et omnes Geometriæ figuras ; hæc autem conclusio, ut patet, est putidissimus pantheismus.

102. *Obj.* 4° Veritates necessarias plures videmus eodem modo et eadem necessitate ; et in hoc fundatur tota vis inductionis quoad creaturas rationales. Atqui

non possumus easdem veritates eodem modo videre, nisi videamus eodem medio communi : sed hoc medium commune omnibus sunt ideæ Dei et ipsamet ejus ratio ; nam si viderent singuli homines per rationem et ideas sibi singulis proprias, nec easdem veritates, neque eodem modo viderent : veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva apprehendit veritatem in rationibus æternis.

R. Dist. min. Nisi videamus omnes eodem *specifice* vel *generice* medio communi, *concedo :* nisi videamus omnes eodem *numerice* medio communi, *nego.* Facultas intellectiva, qua homo cognoscit veritatem, est in omnibus hominibus participatio ejusdem rationis æternæ : et hæc participatio est *specifice*, non autem *numerice* eadem pro omnibus hominibus. Pariter ideæ per quas intelligimus sunt etiam participationes idearum Dei ; sunt enim repræsentationes objectorum, quæ omnia condita sunt secundum æterna exemplaria in divina mente existentia. Et hæc plane sufficiunt ut omnes homines eodem modo videant multas veritates necessarias, scilicet prima principia.

103. *Inst.* D. Augustinus, cujus auctoritas magna est, docet in multis locis nos veritatem intueri in ideis æternis, et in hac intuitione reponit rationem identitatis multarum nostrarum visionum : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate [1].» Hoc quoque docuerunt multi alii Ecclesiæ Doctores, ut S. Anselmus, S. Bonaventura, card. Gerdilius,

[1] XII *Conf.* xxv.

Ergo, nisi pro nihilo reputemus argumentum auctoritatis, admittere debemus nos veritatem intueri in æternis archetypis.

R. Prorsus extra ambitum compendii est discutere ea quæ ontologi in gratiam sui systematis deprompserunt a præfatis et aliis præclaris viris (qui ea de re plura desiderat, adeat eximium opus P. Liberatore, cui titulus : *Della conoscenza intellettuale*) ; attamen non possumus non innuere aliquid de Augustino, cujus auctoritate potissimum gloriantur ontologi. Primum, si in hoc aliquatenus eis faveret Augustinus, ipsi meminerint Augustinum scripsisse suas *Retractationes,* in quibus dixit se nimium laudasse Platonem. Sed hic non est necesse recurrere ad *Retractationes.* Itaque

Distinguo antecedens. Intuemur veritatem in ideis æternis, *causaliter*, *concedo ; objective*, *nego*. Hæc distinctio est D. Thomæ, qui præfatam sibi ponit objectionem : quum nemo accuratius sit interpretatus Augustinum quam D. Thomas, juvat eum audire : « Cum quæritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter : uno modo, sicut in objecto cognito ; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant : et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis ; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio ; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem : et sic necesse est dicere quod anima omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem cognoscimus : ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quædam

participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ ; unde in *Psal.* IV dicitur : *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* Quasi dicat : *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.* Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus. — Quod autem Augustinus non sic intellexerit *omnia cognosci in rationibus æternis,* vel in *incommutabili veritate*, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, quod *rationalis anima, non omnis et quæcumque,* sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum) *esse idonea ;* sicut sunt animæ Beatorum [1]. »

D. Augustinus, ut corrueret placita sensistarum, qui cognitiones nostras incertas et nutantes faciebant, propterea quod eas a solis sensibus procedere prædicabant, Platoni addixit ; eum expurgavit, intellectum a sensu discriminavit, atque scientiam concepit veluti participationem idearum Dei, quin determinaverit modum hujus participationis. D. Thomas autem hujus participationis modum intime penetravit et determinavit. Porro dicere cum D. Augustino quod Deus nos efficit participes intelligibilium ; et cum D. Thoma, quod Deus nos efficit participes luminis quod intelligibilia in actum adducit, non multum differt [2]. Reve-

[1] Iª p. q. LXXXIV, a. 5. Vide etiam III *Cont. Gent.* XLVII.

[2] « Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur. »

ra qui dat virtutem agendi aliquam rem, quadamtenus hanc rem dat, præsertim si actio elici nequeat sine concursu illius qui dat. Citatis et explicatis locis, in quibus D. Augustinus videtur ontologismo favere, D. Thomas merito concludit ita ; « Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis præmissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, quum contrarium dicit in libro *De videndo Deum*, ad Paulinam... Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate, vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit (I *Soliloq.* VIII.) quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta. [1] »

PARAGRAPHUS VI.

I. Traditionalismus.

104. Ineunte hoc seculo vigebat rationalismus, quem ut radicitus avelleret, de Bonald novum excogitavit systema, quod communiter appellatur *tradi-*

[1] III *Cont. Gent.* XLVII.

tionalismus, eo quod originem causamque idearum et cognitionum nostrarum in traditione reponit.

I. Fundamentum atque primarium hujus systematis principium est quod mens non habet per se virtutem eliciendi operationes intellectivas, sed solum operationes sensitivas ; ideo, si homo sibimetipsi derelinquatur, non potest habere ideas abstractas et notiones universales, præsertim eas quæ ad religiosum et moralem ordinem pertinent. Illæ notiones menti obveniunt ab extrinseco ; scilicet veritates fuerunt revelatæ protoparentibus ; deinde transmissæ per traditionem propinantur intellectui humano ope magisterii. Hinc :

1° Inventio proprie dicta veritatis repugnat : 2° sermo fuit necessario revelatus a Deo simul cum veritatibus, et haberi debet tanquam causa efficiens, saltem instrumentalis cognitionis intellectualis : 3° omnis cognitio et scientia reducitur ad fidem, in qua radicatur.

105. II. Multi, duce Bonnetty, systema mitigarunt, atque traditionis necessitatem restrinxerunt ad veritates metaphysicas et morales ; imo fatentur rationem, postquam eas traditione acceperit didisceritque, posse veritates metaphysicas demonstrare, et ex illis illationes deducere.

Hanc traditionalismi formam adhuc temperavit P. Ventura, qui concessit intellectui vim formandi notiones tum universales metaphysicas, tum etiam notionem boni et mali : sed contendit rationem humanam non posse virtute propria et intrinseca sibi comparare ideam claram et distinctam Dei, spiritualitatis et immortalitatis animæ. Attamen ultro concedit has veritates magisterio semel acceptas posse rationem humanam demonstrare.

106. III. Hodie multi adhuc temperatiorem profi-

tentur traditionalismum. Juxta eos, principium et causa efficiens idearum est quidem activitas et virtus mentis intrinseca ; sed in præsenti hominis statu, ut illa virtus agat et producat cognitionem, requiritur tanquam *causa sine qua non* disciplina, seu, ut aiunt, *excitator extrinsecus* [1].

PROPOSITIO I.

Ideæ et humanæ cognitiones non procedunt a sermone seu a verbo extrinseco tanquam a sua causa efficiente.

107. Prob. 1° Verbum est expressio ideæ seu conceptus. Sed expressio omnis præsupponit rem expri-

[1] Ita Martinet, in *concordia Fidei et rationis*, et in *Prolegomenis Theologiæ*, art. 4 ; Augustus Nicolaus, *Etudes phil. sur le Christianisme ;* Doctores Lovanienses, etc. Cardinalis Patrizzi, congregationis S. Officii secretarius, in epistola ad archiepiscopum Mechlinensem die 2 Martii 1866 directa, dicit, Cardinales S. Officii reprobare hanc traditionalismi formam apud Lovanienses de novo invectam, prohibereque ne tradatur juvenibus, non secus ac septem propositiones quas S. Officii congregatio die 18 septembris 1861 haud tuto tradi posse judicavit, quarum tamen aliquot reperiuntur in operibus Gerardi Casimiri Ubaghs, in Lovaniensi universitate Doctoris decurialis. Unde ita concludit cardinalis Patrizzi : « Quare Eminentissimi Cardinales in hanc devenere sententiam : *In libris philosophicis a Gerardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis, et præsertim in Logica et Theodicea inveniri doctrinas seu opiniones quæ absque periculo tradi non possunt.* Quam sententiam SS. D. N. Pius papa IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit. »

Quod vero in hisce litteris continetur, solemniter confirmavit Concilium Vaticanum, in sessione 3, in constitutione *Dei Filius*, præsertim in monito ad illius calcem dato, sicut nuperrime declaravit idem cardinalis Patrizzi, in Rescripto supra citato (98).

mendam ; verbum se habet aliquatenus (scilicet imperfectissime) respectu ideæ, sicut exemplatum respectu exemplaris ; sed exemplatum sequitur exemplar, et non generat illud. Ergo. « Verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. » (D. Thomas, *De verbo,* a. 1.) Ergo, etc.

2° Inter verbum et ideam nulla existit necessaria connexio ; nam significatio verbi est omnino arbitraria : eadem quippe idea multis et variis potest exprimi verbis ; et vice versa, idem verbum potest exprimere varias ideas ; unde qui legit vel audit vocabula linguæ alienæ, non eo ipso intelligit quid significent. Ergo verba non generant significationem in mente. Ergo, si jam nobis non innotescat aliunde significatio verborum, ipsa neque ideas, neque objecta nobis possunt manifestare. Eorum significatio potest quidem exhiberi per alia verba jam nota, sed devenire oportet ad exordium cognitionis, in quo significatio verborum exhibetur per signa naturalia quæ verba comitantur. At ipsamet signa naturalia præsupponunt ideam sive cognitionem in mente, alioquin apprehenderentur, non ut *signa*, sed ut *objecta cognitionis*. Ideo a fortiori signa arbitraria subsequuntur cognitionem. (Vide Augustinum, *De magistro,* cap. XI.)

3° Signa sunt aliquid materiale. Porro id quod est materiale non potest producere aliquid spirituale. Sed notiones universales et omnes intellectivæ repræsentationes seu ideæ sunt aliquid spirituale. Ergo, etc. Ideo, sub hoc respectu, traditionalismus forsan pejor est sensismo, qui omnes mentis operationes reducit ad sensationes transformatas.

PROPOSITIO II.

Falso dicitur nullam veritatem posse cognosci ab homine nisi per revelationem.

108. Prob. 1° Fide tenendum est duos esse ordines veritatum, naturalium scilicet et supernaturalium. Atqui ille duplex ordo non servaretur, si homo nullam veritatem cognoscere posset nisi auxilio revelationis : naturales enim appellamus veritates quæ viribus naturæ possunt cognosci ; supernaturales vero eas quæ nonnisi ope revelationis cognosci possunt. Ergo, etc. Quapropter traditionalistæ, nedum impugnent rationalistas, potius illis favent : nam rationalistæ prædicant quoque unum duntaxat existere ordinem veritatum ; sed, posito quod unus tantum existat ordo veritatum, non amplius arduum erit ostendere hunc ordinem esse naturalem ; siquidem sententia traditionalistarum opponitur rationi, experientiæ et sensui communi.

2° Præfata suppositio exponit homines erroribus omnibus : quum enim secundum illam, homines non sint infallibiles tum in conservanda, tum in tradenda revelatione primitus facta, atque nullum detur criterium quo discriminare possint veritatem ab errore, præter ipsammet traditionem, ideo nesciunt an veritati vel errori adhæreant.

3° Hinc patet traditionalismum pandere viam scepticismo. Traditio enim est motivum et medium extrinsecum, quod præsupponit aliquod medium intrinsecum, sicut securis vel calamus prærequirit manum. Si igitur ante ipsam non præsupponis aliquod criterium, omnis scientia et cognitio nititur ultime aliquo fidei cæco actu. « Conclusiones per certitudinem

sciuntur, quando resolvuntur in principia ; et ide quod aliquid per certitudinem sciatur est per lume rationis divinitus interius inditum, quo in nobis lo quitur Deus, non autem ab homine exterius do cente [1].»

4° Cognitio est actus vitalis, qui proinde pullulat e ipsa intellectus activitate et efficacia, eodem fere mo do quo fructus ex arbore exiit. Disciplina potest qu dem multum conferre ad intellectus evolutionem operationes ejus dirigendo, iisdem materiam præbendo eas fulciendo, etc. ; sicut cultura et irrigatio multur confert ut arbores fructificent. At non ex cultura, se ex arbore fructus procedunt tanquam a suo princ pio ; et si arbor sterilis est, inutilis fit cultura. Parite cognitio dimanat tanquam a suo fonte, non ex ma gisterio, sed ab intellectu. Quapropter si mens discipu passiva est in audiendo, etsi quam accuratissim doctrinam tradat magister, disciplina fere nullur sortitur effectum. « Sicut medicus dicitur causar sanitatem in infirmo, natura operante ; ita etiam hom dicitur causare scientiam in altero, operante ration illius ; et hoc est docere [2]. »

PROPOSITIO III.

Falso dicitur hominem nullas tum religiosas, tu morales veritates posse sine revelatione cognoscere.

109. Prob. 1° Traditionalistæ quos hic impugnamu concedunt hominem posse sine auxilio revelation quædam principia metaphysica cognoscere, atque e eis conclusiones deducere. Porro æque facile est co gnoscere primaria moralis principia ; nec est ratio cu

[1] D. Thomas. *De veritate*, q. XI, a. 1.
[2] D. Thomas. *De magistro*, a. 1.

homo illa detegat, et nullatenus hæc pertingat. Imo, quum principia moralia sint homini magis necessaria quam principia metaphysica, dicendum est potius moralia quam metaphysica naturaliter posse cognosci; quia natura non deficit in necessariis.

2° Primariis principiis instructa ratio hominis potest conclusiones saltem proximas faciliores deducere, alioquin non esset facultas proprie dicta. Sed per ratiocinium facile demonstratur existentia Dei providentis, sicut per effectus facile infertur causa ; pariter mentis humanæ spiritualitas facile demonstratur ex ejus operationibus ; et ex spiritualitate, tanquam corollarium infertur animam esse ab intrinseco immortalem. Atqui, hisce veritatibus cognitis, naturaliter deducuntur religionis principia.

3° Si homo non baberet virtutem naturalem percipiendi primaria religionis et moralis principia, ea admittere posset tantum cæco actu fidei ; et quoad illa redirent incommoda quæ innuimus in propositione secunda. Ergo.

PROPOSITIO IV.

Mentis evolutio fieri potest, et haberi possunt ideæ claræ et distinctæ sine verbo externo, quod excitatoris vices gerat.

110. Prob. 1° Verbum externum est signum arbitrarium. Atqui signum arbitrarium non potest apprehendi ut tale, nisi præsupponatur cognitio illius relationis cum re significata. Ergo.

2° Objecta ipsa, si immediate apprehendantur, sunt ex se efficaciora ad mentem excitandam, ac proinde melius esse possunt conditio *sine qua non* cognitionis claræ et distinctæ. Porro multa objecta apprehendun-

tur immediate. Ergo cognitio clara et distincta haberi potest sine verbo externo.

Quapropter, in hypothesi qua excitator extrinsecus esset omnino necessarius ad cognitionem humanam, potius inferenda esset necessitas influxus ex parte significatorum, quam ex parte significantium, scilicet ex parte objecti, potiusquam ex parte illius signi.

3° Interdum clare ac distincte res, quarum nomina nobis latent, apprehendimus, uti multas affectiones internas ; imo ex his quas denominatas clare et distincte cognovimus, quædam in memoriam veniunt, quin redeant earum nomina. Ergo vocabula non sunt necessarius excitator extrinsecus idearum.

111. Unde D. Augustinus et D. Thomas docent influxum verbi non attingere evolutionem conceptuum simplicium et primariorum principiorum. Respectu harumce cognitionum, quæ primitivæ nuncupantur, tribuunt verbo influxum secundarium et indirectum tantummodo, inquantum scilicet magister mobilitatem discipuli moderatur, eumque cogit ut reflexioni incumbat, et conceptus per terminos, principia per propositiones reddat. Juxta eosdem, influxus verbi extenditur directe ad ideas derivatas et conclusiones tantum, non eo sensu quod sit medium omnino necessarium, sed aptissimum.

112. Quare custos veritatis, sancta Mater Ecclesia, ut traditionalismum coerceret, sequentes per Congregationem Indicis definivit propositiones :

1ª. « Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest ; cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur, ita sibi mutuam opem ferant. »

2ª. « Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare

potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum ; ad probandum animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem, allegari convenienter non potest. »

3ª. « Rationis usus fidem præcedit et ad eam ope revelationis et gratiæ conducit [1]. »

4ª. « Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum et pantheismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc, præsertim approbante vel tacente Ecclesia, usurpaverint. » (anno 1855.)

Præterea sæpe sæpius traditionalismi falsitatem SS. D. N. Pius papa IX non obscure innuit, ut videre est in excerpto citato ubi de philosophiæ momento in prolegomenis. Sed quum nihilominus invalesceret sub variis formis, maxime in Belgio et Galliis, solemni judicio eum condemnavit concilium Vaticanum, in sessione 3, cap. 2, et canone 1 *De revelatione*, et cap. 4, *De Fide et ratione*.

PROPOSITIO V.

Verbum externum potest tamen dici necessarium relative.

113. Prob. 1° Relativa dicitur necessitas quæ est ad

[1] D. Thomas jam dixerat. « Deum esse et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota esse possunt, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos, sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam. » Iª p. q. II, a. 2, ad. 1.

melius esse, non vero ad *esse*, id est, sine qua res absolute potest existere, sed non potest existere perfecta. Ut mox dicemus, intellectus necessario indiget phantasmatibus ad intelligendum, ac proinde quo clariora et faciliora sunt phantasmata, eo facilius operatur intellectus. Sed hujusmodi sunt vocabulorum phantasmata, quæ, utpote simplicia simul et varia, uniformia et flexibilia, quam citius applicantur omnibus rebus. Cætera phantasmata rebus abstractis et spiritualibus, uti operationibus intellectivis, ægre deserviunt ; imo non possunt pro omnibus rebus haberi ; sic ingens numerus non potest repræsentari determinate, nisi per vocabulum. Ergo.

2° Vocabula maxime opitulantur memoriæ, quia facilius associantur, retinentur et reproducuntur ; paucissima interdum sufficiunt ad revocandam concatenationem ratiociniorum.

3° Tandem vocabula sunt signa expeditissima et universalissima. Ideo non mirum est quod homines ea semper adhibeant, tum in conservandis, tum in transmittendis cognitionibus et scientiis omnibus ; unde, propter assuetudinem, vix cogitamus aliquid, quin pariter cogitemus verba externa, quemadmodum si cognoverimus personam, cujus vestimentum semper fuerit unius moris, nonnisi admodum difficile eam cogitare possumus sine hoc vestimento [1].

Quæres an homo sermonem invenerit ?

114. R. Quæstio complexa est ; alia facti, alia juris est. Quoad *factum*, certum est hominem non didi-

[1] « De là vient que nous ne pensons jamais ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne ; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles. » Bossuet. *De l'union de l'âme et du corps.*

cisse sermonem sensim eo modo quo cæteras artes didicit, quia Scriptura sacra nostrum protoparentem exhibet instructum sermone ab initio, omnia entia propriis nominibus vocantem, atque cum Deo colloquentem. Omnino conveniens fuit ut pater et caput generis humani necnon illius magister habuerit illico omnia quæ illi necessaria erant ad sua munera obeunda [1]. Unde vestigationes eruditorum qui de origine linguarum disceptarunt, hunc habuere exitum, quod omnes linguæ habendæ sunt tanquam dialecti linguæ unius primitivæ, quæ periit. Porro, si sermonem invenissent homines, singulæ familiæ, quæ diversis populis originem dederunt, probabilius creavissent linguam sibi propriam, ab aliis radicitus discrepantem.

Quoad *jus*, traditionalistæ, si illis ita arrideat, teneant hominem esse in absoluta impossibilitate inveniendi per se sermonem ; hoc nihil confert in gratiam eorum systematis. Quia tamen sermo est naturalis, non vero supernaturalis (siquidem homo habet in natura sua quidquid necesse est ad loquendum), tanquam certum habere possumus quod homines vi propria fuisse emissuros voces articulatas, atque ex eis imitativas adhibituros fuisse, tanquam signa cogitationum et affectionum. Conjecturare etiam possumus, illos fuisse valituros ex imitativis ad conditionales voces transire. Hæc non futura fuisse impossibilia, demonstrat insuper opinio quorumdam Ecclesiæ Patrum, uti S. Gregorii Nysseni, S. Basilii, qui existimarunt, sermonem non fuisse Adamo revelatum, sed ei fuisse solummodo inditam perfectam naturalem loquendi virtutem [2].

[1] Vide I p. q. xciv, a. 2.

[2] « Sermonis potentia opus quidem est ejus qui talem nostram fecit naturam ; inventio vero verborum singulorum, ad rerum

II. Necessitas divinæ revelationis.

115. Quoad necessitatem divinæ revelationis hæc tantum innuimus :

1° Quum homo habeat finem supernaturalem, evidens est necessariam esse divinam revelationem ad cognoscendum sive hunc finem, sive media ad eum perducentia ; ideoque debet homo divinam revelationem amplecti, sicut debet ad finem suum tendere.

2° Divina revelatio fuit etiam necessaria quoad ordinem moralem, si consideretur genus humanum prout abjectum erat tempore quo apparuit Salvator mundi. Hanc et illam veritatem confirmare atque enucleare theologorum est.

3° Independenter a statu abjectionis generis humani, et inspecta duntaxat natura hominum, divina revelatio potest dici *relative* necessaria, etiam quoad ordinem moralem ; ut scilicet *universalius*, *citius* et *certius* hominibus innotescerent illius ordinis veritates magis necessariæ [1]. Quia nemo tam luculenter hanc quæstionem explanaverit quam D. Thomas, tractando de primaria omnium veritate, nempe Deo, juvat eum audire.

significantiæ usum, a nobis ipsis excogitata est. » S. Greg. Nyss. *Contra Eunomium*.

[1] Quod nuperrime declaravit Concilium Vaticanum sess. 3 cap. 2, *De Revelatione* : « Hinc divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possunt. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant. »

116. « Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus cognitio Dei inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum : unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, quod in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris : oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet ; cum vero totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur... Sic ergo nonnisi magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest : quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. »

« Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis, nonnisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur : tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est, tum propter hoc quod tempore juventutis dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem : sed

in quiescendo fit prudens et sciens (ut dicitur in VII *Physicorum*). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris : cum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret. »

« Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata ; dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur : sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea, etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore. Hoc est quod, *Ephes.* IV dicitur : *Jam non ambuletis, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* — Et *Isaiæ* LIV : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino*[1]. »

PARAGRAPHUS VII.

SYSTEMA SCHOLASTICUM.

I. Exponitur.

117. Tota originis idearum quæstio ad hoc reduci-

[1] I *Cont. Gent.* IV.

tur, quomodo scilicet innascantur in mente nostra conceptus universales. Quam ut solverent, multum desudarunt philosophi, multaque excogitaverunt systemata : sed nemo eam dilucidius solvit quam D Thomas : en præcipua ejus capita :

1° « Intellectus humanus medio modo se habet (inter sensum et intellectum angelicum) ; non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt[1]. »

2° « Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem[2]. »

3° Intellectus agens producit species rerum non in seipso, sed in intellectu possibili ; et ideo ejus actio est transiens. Intellectus agens non intelligit, sed producit tantum speciem per quam intelligit intellectus possibilis. Ideo appellatur *intellectus*, solummodo quia res facit intelligibiles : appellatur *agens,* quia nihil recipit, et producit tantum species in intellectu possibili. Hic autem vocatur *possibilis*, non quod sit mera poten-

[1] Iª p. q. LXXXV, a. 1.
[2] Iª p. q. LXXIX, a. 3.

tia receptiva, sed quia est in potentia quoad actum intelligendi, antequam acceperit speciem ; in quantum vero elicit actum cognitionis, qui ab eo procedit et in eo manet, est vere activus[1].

4° Intellectus agens, quum ex se indifferens sit ad producendam quamlibet speciem, indiget determinari aliquo modo, ut producat determinatam speciem. Hæc autem determinatio alia esse non potest nisi sensitiva cognitio, scilicet phantasma, quia phantasia magis accedit ad intellectum quam cæteri sensus inferiores. Quin assignamus peculiarem modum hujus determinationis, possumus dicere illam esse possibilem, quia facultates nostræ non sunt supposita separata ; sed omnes radicantur in eodem principio : sunt enim omnes quasi instrumenta intrinseca quibus anima operatur. Eo ipso igitur quod aliquid apprehenditur per aliquam facultatem, hoc aliquid fit præsens aliquatenus cæteris facultatibus, quæ in illud possunt tunc agere, quin necessaria sit alia conjunctio ; sic voluntas operari potest, eo ipso quod intellectus apprehendit aliquid. Pariter objectum abstractionis sufficienter fit præsens intellectui agenti, eo ipso quod invenitur in phantasia.

5° Species dicitur abstrahi a phantasmate, non eo sensu quod sit primum immixta cum eo, et dein separetur ab intellectu agente, ac transferatur in possibilem ; hoc cogitare esset puerile. Quomodo enim spirituale mixtum esset materiali? Quomodo accidens migraret de subjecto in subjectum? Ex parte

[1] Operationem intellectus agentis, seu abstractionem realiter discrepare ab operatione intellectus possibilis, scilicet ab intellectione, omnino certum est. An vero possibilis et agens intellectus sint una et eadem facultas, controvertitur inter D. Thomam et Suaresium ; sed hæc controversia nihil refert quoad præsentem quæstionem, ideo illam prætermittimus.

intellectus igitur abstrahere speciem, nihil aliud est quam virtute sua efficere speciem spiritualem repræsentantem eamdem rei essentiam independenter a notis particularibus. Unde per hanc abstractionem intellectus agens dicitur etiam illuminare phantasmata, et efficere res intelligibiles actu.

6° « Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit : nihilominus tamen ipsa anima in se similitudinem rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ, a sensibilibus abstractæ, intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur ; per quas sicut per universalia principia, judicamus de aliis et ea præcognoscimus in ipsis [1].»

Hinc recte concludit P. Tongiorgi : « Pronunciatum illud : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, quod certe nec apud Aristotelem, nec apud Aristotelicos saltem alicujus nominis, reperitur, sed sæpe recurrit apud Sensistas, si juxta Aristotelicæ doctrinæ placita intelligendum sit, ita erit explicandum. *Objecta materialia, quæ intellectus intelligit, fuerunt prius percepta a sensibus, sed in iisdem objectis alia sensus, alia intellectus apprehendit ; a sensibilibus vero intellectis ad multa alia, quæ prorsus immaterialia sunt, intelligenda mens manuducitur ; quæ tamen non intelligit, nisi phantasmatibus adjuta*. Si vero dictum illud ita interpreteris : *Cognitio intellectus ea tantum continet quæ a sensu accipit : nisi quod hæc sensilia elementa varie modificat;* hæc erit

[1] D. Thomas. *De mente*, a. 6.

doctrina Lockii vel Condillachii, non Aristotelis et Scholasticorum. »

• Concursus phantasmatis in efformanda specie intelligibili.

118. Circa hanc quæstionem duplex est præcipua opinio : alii denegant phantasmati omnem efficaciam in productione speciei, atque illius totalem et adæquatam efficientem causam esse intellectum agentem tenent. Phantasma concurrit tantum materialiter ; non eo sensu quod sit materia ex qua educatur species, id enim impossibile est : primo, quia spiritualis forma educi nequit e subjecto materiali ; secundo, quia forma inde educitur, ubi recipitur : species autem non recipitur in phantasmate. Neque rursum dicitur phantasma materialiter concurrere, quasi sit propria materia circa quam operatur intellectus agens, hic enim operatur circa subjectum in quo ejus actio recipitur ; recipitur autem in intellectu possibili. Dicitur ergo phantasma materialiter concurrere, quia ex vi unionis quam habent phantasma et intellectus agens in eadem anima, phantasma præbet materiam et quasi exemplar intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Huic opinioni suffragatur Suaresius, atque dicit ei favere quoque D. Thomam, Iª p. q. LXXXIV, a. 6, ubi ait : « Non potest dici, quod sensilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est mateteria causæ. »

119. Alii econtra adscribunt phantasmati aliquam efficientiam in productione speciei, atque docent illud cum intellectu agente esse unitum tanquam instrumentum cum suo agente esse principali : « Res existentes extra animam per formam suam imitantur

artem divini intellectus, et per eamdem natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano. » (Vide D. Thomam, *De veritate*, a. 8.) Quum vero illæ res adstrictæ sint materia, habent quidem per se virtutem agendi atque influendi in facultates organicas, non autem in facultatem intellectivam, quæ ab omni materia immunis est. Igitur ut possint in intellectum influere, indigent elevari virtute præstantiore, quæ sit proportionata intellectui : et hæc virtus præstantior est intellectus agens; qui ideo est causa principalis in productione speciei intelligibilis, dum phantasma est tantum causa instrumentalis. Huic opinioni favet D. Thomas multis in locis, sed præsertim in *Quodlibeto* VIII, a. 3. Illam suadent potissimum sequentes rationes :

1° Phantasmatis concursus est necessarius ad productionem speciei, alias cognitio integre proflueret a solo intellectu, atque independens esset a rebus ; et sic lapsus fieret in rationalismum transcendentalem, et evidentia subjectiva Cartesii instauraretur. Atqui phantasma non concurrit vere et realiter, nisi saltem ad modum instrumenti concurrat : « Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. » (Augustinus, IX *De Trinitate*, cap. XVIII). Ergo.

2° Species producta debet esse vera ac determinata similitudo essentiæ quæ relucet in objecto per phantasma repræsentato, non autem debet esse similitudo indeterminata. Atqui si phantasma nullatenus influeret in productione illius speciei, non apparet cur objecti a phantasia apprehensi, et non alterius essentiam repræsentaret : tunc enim intellectus agens determinaretur sola præsentia phantasmatis ; sed ratio præsentiæ est semper eadem, quæcumque sit aliunde na-

tura phantasmatis : maxime quia intellectus agens non dependet a phantasmate, nec illud consequitur eodem modo ac appetitio dependet ex apprehensione et eam consequitur. Ergo.

3º Essentia quælibet ex se proportionatur intellectui, atque eum potest irradiare, si coram ipso ponatur et nihil ejus irradiationem cohibeat. Atqui intellectus agens, utendo phantasmate tanquam instrumento, elevat essentiam rei, ponit eam coram intellectu possibili, atque simul removet omnia quæ cohibent irradiationem, scilicet proprietates concretas et individuales, quibus essentia involvitur : « Actio rerum sensibilium non in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem, non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, qui agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia[1]. »

120. *Objicies* cum Suaresio. 1º « Instrumentum inferioris ordinis non potest *naturaliter* attingere effectum perfectioris ordinis ac tam superioris, quam es natura spiritualis ad materiam collata. »

R. In natura instrumenti est quod sit inferioris ordinis respectu effectus ; ac proinde ex se nullatenu potest effectum attingere, sive maxime, sive paucissime ab eo distet. Effectum maxime distantem igitu non attinget, si principale agens quod instrument

[1] D. Thomas, *Quodlibeto*, VIII, a. 3.

utitur, sit etiam inferioris ordinis et ab effectu distet ; si vero hoc agens sit æqualis ordinis, potest virtute sua elevare instrumentum, ita ut attingat effectum. Si hoc repugnaret in ordine naturali, videretur quoque repugnare in ordine supernaturali ; et tamen instrumentum naturale potest attingere effectum supernaturalem, si elevetur per virtutem agentis supernaturalis, ut fit in sacramentis.

Obj. 2° « Quod fingitur uniri intellectum agentem phantasmati per assistentiam et contactum virtualem, verba nuda sunt, quoniam reipsa nullam aliam unionem concipit intellectus præter dictam radicationem. Deinde, si res ita esset, inutilis foret intellectus agens, quia ipsa anima posset immediate virtute sua elevare phantasma atque illo uti tanquam instrumento. Tandem anima facilius per seipsam solam producere potest effectum spiritualem, quam agendo per instrumentum materiale. »

R. *Ad primum.* Propter ordinem et causalitatem quam potentiæ inter se servant resultando ab anima, major vel minor dari potest unio inter eas, prout magis vel minus sibi appropinquant : sic potentiæ vegetativæ, phantasia et intellectus radicantur in eadem anima, et tamen major datur unio inter intellectum et phantasiam quam inter intellectum et potentias vegetativas. Imo, propter hanc dependentiam et causalitatem, admittendus est aliquis influxus potentiæ præstantioris in inferiorem quæ eam immediate subsequitur.[1] Hunc influxum intellectivæ facultatis in sensitivam maxime appropinquantem admittere

[1] « Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quamdam refluentiam. » Iª p. q. LXXVIII, a. 4, ad 5m. Vide etiam q. LXXVII.

videtur Suaresius ; quare igitur impossibilis erit aliquis influxus et contactus virtualis respectu phantasmatis?

Ad secundum. Suaresius ipse profitetur in Metaphysica animam non posse agere nisi per facultates ; ideo non potest per se immediate uti aliquo instrumento.

Ad tertium. Dist. Anima facilius, etc., si habeat ex se quidquid necesse est ad talem effectum producendum, *concedo :* secus, *nego.* Atqui præcise quæstio est an habeat ex se, absque instrumenti auxilio, quidquid necesse est ad talem effectum producendum : sic manus libera facilius movetur, quam onerata instrumento ; sed faciliusne lignum poterit per se solam, quam instrumenti ope secare?

Obj. 3° Instrumentum habet efficaciam et actionem sibi propriam. Atqui phantasma nullam efficaciam et actionem habere potest respectu speciei impressæ, quia res materialis nec efficaciam, neque actionem habere potest circa rem spiritualem. Ergo.

R. *Dist. min.* Per se, *concedo ;* si elevetur virtute intellectus agentis, *nego.* Pariter *distinguo causalem.* Res materialis in quantum materialis nec efficaciam, neque actionem habere potest circa rem spiritualem, *transeat :* in quantum habet in se aliquid immateriale, *nego.* Phantasma, licet sit aliquid sensitivum et aliquatenus materiale, attamen includit quidditatem seu essentiam rei repræsentatæ ; sed quidditas seu essentia ut sic non est materialis. Non est necesse ut instrumentum habeat efficaciam et actionem quoad omnia quæ in instrumento sunt ; satis est quod habeat in se aliquid quo proportionem servet cum effectu : sic manus utitur sigillo tanquam instrumento ad impressionem faciendam, non quantum ad colorem, odorem, frigiditatem vel calorem, aut quodvis aliud

ejus accidens, sed tantum quoad ejus formam ; pariter intellectus agens utitur phantasmate, non quantum ad ejus materialitatem, sed quantum ad ejus quidditatem. Et hæc satis sunt ad ostendendum rationes a Suaresio inductas non esse convincentes.

II. Lumen rationis.

121. 1° « Nomen lux primo institutum est ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus ; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur [1]. » Quapropter in spiritualibus vere lumen dicitur quidquid manifestativum est veritatis ; sic Christus est lux mundi ; Apostoli quoque sunt lux mundi ; habitus fidei quæ nos inclinat ad veritatibus revelatis inhærendum, vere est lumen [2].

2° Prima principia sunt lumen rationis quoad conclusiones ; simplices conceptus sunt lumen quoad principia. Sed ipsi simplices conceptus seu ideæ manifestantur menti per intellectum agentem ; ac proinde

[1] Iª p. q. LXVII, a. 1.

[2] Hinc immerito Jacobus Balmes evidentiam dicit lumen metaphorice tantum : « L'évidence, a-t-on coutume de dire, est une lumière intellectuelle. Métaphore ingénieuse, exacte même, si l'on veut; mais on n'explique point par des métaphores les mystères de la philosophie. Il est des actes de conscience qui sont pareillement une lumière pour l'esprit... Définir l'évidence la lumière de l'entendement, c'est la confondre avec la conscience. » *Phil. fond.* lib. I, cap. XV. Id

lumen intellectuale subjective consideratum potest definiri : *Vigor intellectus ad intelligendum.* Vigor ille est veluti qualitas et forma permanens intellectus : sicut enim in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et universalis ; ita requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans. Sed hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale producit, conservat atque dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis ipsi præcipue debeat adscribi ; sicut operatio artis magis adscribitur artifici quam arti.

3° Hoc lumen intellectus aliquo modo se habet ad intelligibilia sicut lumen solis ad colores : res corporeæ per phantasiam apprehensæ, utpote materiales, non possunt imprimere intellectui speciem spiritualem per quam intelligat, sicut corpus luce destitutum non potest emittere species visibiles quibus videatur, et ideo sicut in mundo, non solum datur oculus qui corpora videt, sed etiam sol qui, irradiando corpora, ea reddit visibilia, efficitque ut ex illis resultent species visibiles ; ita pariter, quum res corporeæ a se non sint capaces emittendi speciem intelligibilem, non solum datur in anima intellectus qui res cognoscat, sed etiam quædam lux spiritualis, quæ irradiat phantasmata, reddit ea intelligibilia, efficiendo ut ex

vere lumen est quod vere manifestat aliquid ; atqui evidentia vere manifestat veritatem. Error Jacobi Balmès venit tum ex eo quod verum lumen videatur admittere tantum in rebus physicis, tum potissimum ex eo quod restringat evidentiam ad veritates necessarias. Sed omnis cognitio ultimatim fundatur in ente reali, seu veritate metaphysica : ens reale aut est ens et lux per essentiam, aut participatio ejus, ideo natum est aliquatenus irradiare intellectum.

illis resiliant species spirituales, quibus informatus intellectus potest intelligere. Attamen comparatio non est quoad omnia : nam oculus non producit lumen quo videt corpora, dum intellectus, sub inflexu solis increati, producit lumen quo intelligibilia in potentia illustrantur, et fiunt intelligibilia actu.

4° Hoc intellectus lumen est quasi via per quam lumen veritatis pervenit ad intellectum ; se habet ad illud, sicut actio qua removetur velum corporis coruscantis ; ideo lumen intellectus non est evidentia, neque est causa efficiens certitudinis, sed tantum est conditio *sine qua,* ut evidentia in mente nostra certitudinem ingeneret.

* III. Verbum intellectus humani.

122. Multa jam diximus de verbo humano in genere, ubi de termino cognitionis ; sed quum verbum intellectus peculiarem habeat nobilitatem et præstantiam, quædam de illo speciatim dicenda supersunt.

1° Species impressa non est cognitio, sed principium cognitionis ; informat enim intellectum, ut possit intelligere. Intellectus specie impressa informatus exprimit sua nativa activitate similitudinem objecti cujus accepit speciem ; hæc similitudo, quæ est tanquam fœtus speciei impressæ, vocatur species expressa, idea, verbum. Verbum differt ab intellectione, inquantum est ejus terminus ; sed eadem intellectione producitur et contemplatur verbum ; sicut imaginatio eadem actione format phantasma et percipit objectum per hoc phantasma repræsentatum. Attamen, quia duo habet munera, hæc actio duo sortitur nomina ; inquantum format et exprimit, vocatur *dictio* seu *verbum*, quasi dicat objectum ; inquantum percipit objectum dicendo illud, vocatur *intellectio*.

Et sic differt verbum intellectus a verbo imaginationis : hoc enim non est expressum, quia similitudo objecti sensilis extrahitur a sensu et formatur in imaginatione ; intellectus vero, quia nihil habet supra seipsum, in quo possit exprimere aliquid, et ipse exprimit, et in seipso exprimit.

2° Verbum magis convenit cum re dicta, quam cum dicente, licet in ipso sit tanquam in suo subjecto : sic verbum angeli et verbum animalis sunt specifice diversa, licet producantur ab eodem agente et in eodem subjecto recipiantur. Omnis enim effectus magis convenit cum principio per quod agens operatur, quam cum agente ipso, cui assimilatur solum in quantum est sua causa. Præterea, quum species impressa sit forma intellectus atque illum in actu ponat, dicere oportet intellectum quasi transmutari in rem cujus accepit speciem ; ideo rem cujus specie informatur, non vero seipsum dicit. Quapropter intellectus noster formando verbum, dicit seipsum, duntaxat quando species impressa ab anima venit ; et tunc solum est imago Patris generantis Verbum increatum. Nunc vero jam arcere oportet errores circa formationem et munus verbi intellectus.

PROPOSITIO I.

Verbum generat intellectus per directum, non vero per reflexum actum.

123. Prob. 1° Quum verbum generetur quoties aliquid intelligitur actu (24), si verbum et actio qua producitur essent reflexa, omnis intellectio esset quoque reflexa. Atqui illud repugnat, quia actus reflexus necessario præsupponit actum directum.

2° Intellectus est aliquid unum cum specie impressa

quæ est principium suæ actionis ; et hæc species est id *per quod*, non vero id *in quod* intellectus agit ; ipsa enim semper ducit ad objectum primum. Verbum igitur ab intellectu procedit semper actione directa.

Nihilominus generatio verbi valde assimilatur cognitioni reflexæ, quia generatur in intellectu solummodo quum ipse accepit suam formam, videlicet speciem impressam. Deinde verbum fieri potest reflexum ; quia enim conceptus suos in se conservat intellectus, et eos non transmittit ad aliquid aliud, potest reflectere seipsum in suas intellectiones.

PROPOSITIO II.

Verbum intellectus non est id quod primo intelligitur ; sed est id quo, vel melius, in quo objectum intelligitur.

124. Prob. 1° Per verbum primo intelligitur id quod per verbum dicitur. Atqui per verbum dicitur non ipsum verbum, sed objectum seu essentia rei. Ergo.

2° Verbum est species expressa, seu expressio quidditatis abstractæ, vel etiam ejus spiritualis imago. Atqui proprium sive expressionis, sive imaginis est ostendere primario rem expressam et prototypum, non vero seipsam.

3° Verbum generatur per intellectionem ; ideo, si verbum esset id quod primo intelligitur, mens humana generaret objectum suæ cognitionis. Atqui hoc repugnat enti finito omni, atque ad pessima perducit consectaria, scilicet ad scepticismum et pantheismum. (Recollige quæ diximus de sensatione, n° 32).

Unde recte D. Thomas comparat verbum intellectus *speculo in quo res cernitur, sed non excedente id quod in eo cernitur :* hoc enim speculum est opus

naturæ, quæ nihil facit redundans : « Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus.... et sic species intelligibilis secundario est id quod intelligitur ; sed id quod intelligitur primo, est res cujus species intelligibilis est similitudo [1]. »

125. *Discrimen humani a divino Verbo.* 1° Verbum humanum est primo in potentia : Verbum divinum est essentialiter in actu. Unde intellectio vel cogitatio, quia significat verbum *in fieri*, non proprie convenit Deo, sed ipsi convenit intelligentia, quæ non significat aliquid *in fieri*, sed in actu.

2° Verbum humanum est imperfectum, atque ideo multiplex : Verbum divinum est perfectum, omnia quæ sunt in scientia Dei comprehendens, atque ideo est unicum. Unde, Job. 33 : *Semel loquitur Deus.*

3° Verbum humanum non est ejusdem naturæ ac homo, quia *intelligere* hominis est aliquid superadditum essentiæ mentis atque illi inhærens : Verbum autem divinum est subsistens, atque unum cum essentia Dei.

IV. Propugnatur systema scholasticum.

PROPOSITIO.

Verum est systema scholasticum circa originem idearum.

126. Prob. 1° *Ex natura hominis.* Unio animæ cum corpore est naturalis, non vero violenta ; ideoque debet esse in commodum partis nobilioris, videlicet

[1] Iª p. q. LXXXV, a. 2. Vide etiam II *Cont. Gent.* LXXV.

animæ :[1] verum commodum anima mutuare non potest, nisi quoad vitam intellectivam, quæ est sibi propria. Porro, si corpus nullo modo concurreret ad producendas ideas, unio ejus cum anima nihil conferret ad vitam intellectivam ; imo esset in illius detrimentum, quia tunc puræ intuitiones mentis perturbarentur sensuum imaginibus. Deinde, ex Patribus Ecclesiæ et sanioribus philosophis, natura est principium operationum, quod perfectas et completas operationes elicere non potest, nisi sit completum et integrum. Si igitur corpus nullatenus concurreret ad operationes intellectivas, anima esset ex se principium integrum et completum, ac proinde esset natura completa ; et hinc duæ essent in homine naturæ completæ ; quod falsum est et opponitur doctrinæ Patrum. Et unio animæ cum corpore non esset substantialis et physica ; quod opponitur doctrinæ catholicæ, uti infra declarabitur.

2° *Ex experientia.* Constat majorem vel minorem idoneitatem ad operationes intellectivas pendere ex organorum accuratiore vel deteriore dispositione. Atqui res ita non esset, si intellectus non indigeret facultatibus sensitivis. Munus autem facultatum sensitivarum non potest esse aliud quam subministrare materiam cognitionis intellectualis. Imo, perturbatis sensibus, perturbantur eo ipso operationes intellectivæ; deficiente aliquo sensu, ut visu in cæconato, deficit in intellectu scientia objecti illius sensus. Atqui systema scholasticum tantum præbet rationem horumce phænomenorum. Ergo.

3° *Ex sermone.* Res spirituales non concipimus nisi

[1] « Unio corporis et animæ non est propter corpus, ut scilicet corpus nobilitetur, sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem. » D. Thom. Qq. disp. q. unica, *de Spir. creato,* a. 6.

per quasdam earum analogias cum rebus corporeis; et locutiones quibus eas exprimimus, desumuntur omnes ex ordine corporeo, atque illis applicantur inquantum transponuntur per quamdam trajectionem : sic operationes intellectivæ exprimuntur per *abstrahere, apprehendere, percipere, comparare, discurrere, reflectere, tendere, appetere,* etc. Atqui hoc non esset, si omnis cognitio non derivaret *aliquatenus* a sensibus. Ergo.

4° *Ex ratione.* In explicanda origine idearum oportet admittere quidquid est necessarium ad earum productionem, sed nec plus nec minus. Atqui ita se habet systema scholasticum. Supposito enim intellectu agente seu vigore qui abstrahat quidditatem rerum a materia per sensus exhibita, videlicet a phantasmatibus, optime explicatur quomodo conceptus universales appareant in intellectu nostro, necnon et illorum objectivitas : alia systemata omnia aut defectu, aut excessu peccant : systemata sensistarum, Jansenistarum et traditionalistarum peccant defectu : et cætera omnia peccant excessu. Præterea ex eis omnibus pessima profluunt consectaria ; dum nullum occurrit incommodum in systemate scholastico. Ergo præ cæteris omnibus eligendum est.

5° *Ex auctoritate.* Systema scholasticum a retro sæculis propugnarunt præclariores philosophi ; imo radicatur in Patrum doctrina, quam, in hac quæstione sicut in cæteris, D. Thomas integre et perspicue collegit. Cujus operis limites me coarctant, atque vix mihi fas est Patrum testimonia adducere ; attamen non possum non aliqua innuere :

Tertullianus, *de anima*, cap. 18 : « Quomodo enim præferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum ?... Si enim invisibilia per visibilia noscuntur... videtur intellectus duce uti

sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi. »

Origenes, VII *Contra Celsum*, n. 37 : « Ex Pauli verbis scire licet, quamvis in hac vita oporteat homines a sensibus incipere ac sensibilibus, ut inde ad intellectualium naturam ascendant, non tamen in sensibilibus standum esse. »

S. Gregorius Nazianzenus, *Oratione* 28 : « Hoc nobis perspicuum est, quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quis quamlibet gressum urgeat, umbram suam præcurrat, aut oculus citra intermediam lucem et aerem rebus aspectabilibus conjungatur, aut pisces extra aquam natent ; ita etiam esse impossibile iis qui sunt in corporibus, sine corporeis omnino conjungi intellectualibus. »

Concilium Tridentinum, sess. 22, cap. 5 : « Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli ; propterea, » etc.

Systema scholasticum mirifice contraxit noster Salesius. « Quand nous regardons quelque chose, quoiqu'elle nous soit présente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-même ; mais seulement leur envoie une certaine représentation ou image d'elle-même, que l'on appelle espèce sensible, par le moyen de laquelle nous voyons. Et quand nous contemplons ou entendons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non plus à notre entendement, sinon par le moyen d'une autre représentation et image très-délicate, et spirituelle, que l'on nomme espèce intelligible. Mais encore ces espèces par combien de détours et de changements viennent-elles à notre entendement ? Elles abordent au sens extérieur, et de là elles passent à l'intérieur, puis à la fantaisie, de là à l'entendement actif, et viennent enfin au passif ; à ce que passant

par tant d'estamines et sous tant de limes, elles soient par ce moyen purifiées, subtilisées et affinées ; et que de sensibles elles soient rendues intelligibles. »

« Nous voyons et entendons ainsi, Théotime, tout ce que nous voyons ou entendons en cette vie mortelle, oui, même les choses de la foi [1]. »

Hæc meditare, et in his esto, tu qui non dubitas asserere, systema scholasticum materialismo scatere !

Solvuntur difficultates.

127. *Obj.* 1° Non homo, sed solus Deus producere potest veritatem. Atqui si homo esset causa efficiens suarum idearum, produceret veritatem. Ergo.

R. Dist. min. Produceret veritatem metaphysicam et objectivam, *nego* ; produceret veritatem logicam, *subdistinguo :* eam produceret mediante objecti influxu, scilicet per speciem impressam, *concedo* ; eam produceret a priori, sine ullo influxu ex parte objecti, *nego.* Ratio distinctionis patet ex antea dictis ; hæc objectio toties recocta ab adversariis supponit in eis ignorantiam elenchi.

Inst. 1° Homo non habet vim efficiendi corpora. Atqui ideæ, utpote spirituales, sunt entia corporibus perfectiora. Ergo a fortiori homo non habet vim producendi ideas.

R. Dist. min. Ideæ sunt corporibus perfectiores, ratione animæ cujus sunt accidentia, *concedo ;* per se ac simpliciter, *nego.* Substantia enim quælibet est simpliciter perfectior quovis accidente, quia magis quam accidens participat *esse ;* adeo enim participat *esse*, ut per se stare possit ; dum nullum accidens ita participat *esse,* ut per se stare possit.

[1] Traité de l'*Amour de Dieu,* livre III, chap. XI.

Inst. 2° II *Corinth.* III, dicitur : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ergo mens nostra non est causa efficiens suarum idearum. Ita Malebranchius.

R. Nego conseq. Sufficientia nostra est quidem a Deo, quia tum lumen rationis, tum facultates nostræ, tum objecta quæ in facultates nostras influunt, non existunt a se, sed participant *esse* divinum, et ab illo profluunt tanquam a fonte primario. At nihilominus hæc sufficientia est *nostra*, ut innuit textus, et vim peculiarem sibi adsciscunt facultates et objecta sub influxu causæ primæ et universalis.

128. *Obj.* 2° Intellectus, priusquam essentiam abstrahat, vel illam percipit, vel non percipit. Si jam eam percipit, ergo universale præcedit abstractionem, et non formatur per eam : si non percipit, non potest eam apprehendere et separare a notis individuantibus. Ergo systema scholasticum volutatur circulo vitioso. Ita Rosminius.

R. Nego secundam partem min. Intellectus eodem tempore et actu quo format universale, percipit illud : abstractio enim, licet prioritate naturæ præcedat intellectum, eam non præcedit prioritate temporis.

Inst. Intellectus non percipit concretum sensile, nam prima apprehensio intellectiva, in systemate scholastico, est apprehensio universalis. Atqui tamen deberet illud percipere, ut ab ipso abstraheret universale.

R. Transeat major ; nego min. Ut intellectus determinetur ad abstractionem faciendam, sufficit quod concretum sensile sit ei præsens ; atqui fit præsens per phantasma imaginationis, quæ radicatur in eadem anima ac ipse intellectus ; sicut, ut determinetur volun-

tas ad agendum, sufficit quod cognitio sit in intellectu. Per abstractionem etenim non apprehenduntur primo, ut vult Rosminius, formæ concretæ quas deinde relinquat intellectus ; sed per eam intellectus immediate inhæret, non illi quod jam est universale, sed illi quod potest fieri universale, illudque sic reddit universale actu. Dixi *transeat major* ; quidam enim scholastici existimant intellectum, antequam universale abstrahat, percipere directe objectum sensile in phantasmate relucens : opinio opposita, quæ est D. Thomæ, probabilior quidem est ; sed si quis primam profiteatur, eo ipso enervat objectionem Rosminii.

129. *Obj.* 3° Universalia non existunt in rebus extra mentem. Ergo non possunt ex eis abstrahi.

R. Dist. maj. Non existunt in rebus *formaliter*, et in actu, *concedo ; fundamentaliter*, et in potentia, *nego*. Certum est in natura rerum existere tantum singularia ; sed certum est quoque singularia habere notas communes, quæ possunt considerari separatim. Si enim universalia existerent formaliter in rebus, non proprie abstraherentur per intellectum, sed transferrentur ; per abstractionem nihil transit e phantasmate in intellectum, sed producitur similitudo quidditatis.

Inst. Sensibilia et materialia nihil spirituale includunt in actu, neque in potentia. Porro quidditas seu universale est aliquid spirituale. Ergo nullo modo continetur in phantasmate.

R. Dist. maj. Nihil includunt quod sit spirituale negative, id est, natura sua, *concedo ;* nihil includunt quod fieri possit spirituale præcisive, id est, abstractione mentis, *nego*. Transcendentalia, v. g, *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, omnibus imbibuntur rebus : materialia vel spiritualia sunt, si spectentur concretive, id est, prout existunt in rebus corporeis vel spirituali-

bus ; in se autem neque materialia, neque spiritualia sunt, alioquin non essent communia omnibus rebus. In ideis autem nostris existentia sunt spiritualia, quia « omne quod est in aliquo, est per modum ejus in quo est. Et ideo, ex natura intellectus, quæ est alia a natura rei intellectæ, necessarium est quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia præter particularia : non tamen oportet quod mathematica sint præter sensibilia, et universalia præter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, quum tamen in sensibilibus sapor et color simul uniantur [1]. »

130. *Obj.* 4° Prima intellectus perceptio versatur circa id quod est facilius cognitu. Porro quidditas seu essentia est difficilis cognitu ; plerumque enim nonnisi ratiocinio, et quidem imperfectissime cognoscitur. Ergo.

R. Dist. min. Essentia specifica alicujus entis est cognitu difficilis, *concedo* ; aliqua essentia valde generica alicujus entis est cognitu difficilis, *nego*. Porro, quum asserimus per abstractionem percipi quidditatem seu essentiam rei, non agitur de essentia quæ hanc rem constituit in determinata specie ; sed intelligitur quid quæque res sit : unde in accidentibus, imo et in privationibus illa quidditas considerari potest ; agitur enim de illis rationibus generalioribus, quæ facile apprehenduntur, v. g., de ratione entis, existentis, unitatis, substantiæ, qualitatis, causæ, effectus, etc.

[1] D. Thom. *In primum Metaph.*, lectione X.

PARAGRAPHUS VIII.

DE UNIVERSALIBUS.

131. Momentosa quæstio de universalibus ex se potius pertinet ad Logicam quam ad Psychologiam, quia intime connectitur cum certitudine, inquantum includit *objectivitatem* cognitionis humanæ; sed, quum non possit commodo solvi, nisi ei præfulserit quæstio originis idearum, eam usque nunc protraximus.

Hæc quæstio a retrosæculis fuit agitata in scholis, atque principatum obtinuit, variatis tamen nominibus. Medio ævo potissimum pervasit mentes ac referbuit; sed postea fucati philosophiæ instauratores eam veluti inutilem et otiosam contempserunt. At iste contemptus non potuit ejus momentum corruere, neque intrinsecam illius naturam commutare; et ideo, licet sub alio nomine, semper eadem occurrit in investigationibus philosophicis. Hodie eam ontologi sub nativa illius forma iterum invexerunt; postquam enim dixerint universalia existere extra mentem nostram, illa collocaverunt in ipsomet Deo.

I. Præcipuæ philosophorum opiniones circa universalia.

132. Omnes opiniones circa universalia reduci possunt ad quatuor præcipuas, videlicet ad nominalismum, conceptualismum, realismum exaggeratum, et realismum temperatum.

1° *Nominalistæ* sic dicti sunt, eo quod contendebant universalia nec intra mentem, neque extra mentem existere, sed esse mera nomina, quæ nihil significant, nisi collectionem individuorum, et quidem

confuse. Cujus sententiæ fautores præcipui fuerunt, veteribus temporibus, Epicurei ; medio ævo, Roscellinus ; modernis temporibus, Dugald-Stewart, cui accedunt, saltem implicite, Lockius, Condillachius, et ipsamet schola scotica, quæ non aliam nisi vocabulorum individuis applicatorum universalitatem admittit.

2° *Conceptualistæ* ita appellantur, quia admittunt non tantum nomina, sed et conceptus universales ; at vero tenent universalia esse tantum in mente nostra, et nullo modo in rebus. Cujus sententiæ præcipui fautores fuerunt, apud veteres, Stoici ; medio ævo, Abailardus ; apud recentiores, Kantiani, et omnes qui formalismo Kantii vel idealismo Fichtii, necnon, saltem implicite, qui ideas innatas propugnant.

3° *Realistæ* ita appellantur, quia docent universalia existere extra mentem a parte rei. Alii dici possunt *exaggerati* seu *heterodoxi*, alii vero, mitigati seu orthodoxi. Priores docent universalia existere *formaliter* extra mentem, ac proinde in natura rerum, præter individua, existere entia universalia independenter ab individuis. Posteriores autem docent universalia existere quidem *formaliter* intra mentem, sed tantum *fundamentaliter* extra mentem in individuis.

Realismi exaggerati fautores sunt 1° Platonici, qui, duce Xenocrate [1], fingebant universalia tanquam formas nulli subjecto inhærentes, sed per se subsistentes. 2° Gulielmus a Campellis, qui, medio ævo, docebat res existentes esse universales, quia habent eamdem essentiam communem. Illius sententiæ affinis est opinio Duns Scoti, qui prædicabat universalia

[1] Probabile est enim ipsum Platonem non admisisse formas universales in se subsistentes, sed eas posuisse existentes in mente divina.

existere formaliter in individuis. 3° Realistæ transcendentales, qui docuerunt universalia existere in substantia unica et universali ; ita Spinosa, Schelling, Hegel, quibus aliquo modo favent ontologi.

Realismi temperati fautores præcipui sunt D. Thomas et D. Bonaventura, quos secuti sunt saniores philosophi omnes.

II. Universale directum seu absolutum, et universale reflexum seu relativum.

133. Ut accurate fiat critice prædictarum sententiarum, oportet universalis naturam et species determinare, quia errores qui pullulant in hac quæstione, e falsa universalis notione scaturiunt.

Itaque *universale*, quoad rem, definitur : *Unum pluribus commune ;* ac proinde duplici nota essentialiter coalescit ; si enim natura non est una, dari potest collectio, non autem aliquid universale ; si hæc natura non sit communicabilis multis, non est universalis, sed tantum singularis. Ad efformandum hoc universale, duæ mentis nostræ operationes concurrunt, nimirum *abstractio* et *comparatio*.

Per abstractionem, intellectus separat a concreto aliquam formam, quam independenter a cæteris in eodem concreto existentibus contemplari potest, v. g. ex homine humanitatem, et ex flore odorem vel colorem præcidere potest. Forma sic avulsa et contemplata vocatur universale *absolutum* aut *directum*, aut etiam *metaphysicum*. Illa forma non est adhuc universale in actu et positive, sed in potentia et negative tantum, quia non consideratur ut communis pluribus; est tamen universale in potentia et negative, quia nihil retinet quo ad unum potiusquam ad alterum determinetur individuum, atque potest prædicari de

illo a quo abstracta est, et etiam de aliis. Imo nec unitas ei competit quoad realem individuationem, licet sit conceptus unius essentiæ, alioquin non posset fieri communis pluribus. « Si quæratur utrum ista natura (exempli gratia, humanitas directe apprehensa) possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una ; cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari[1].»

134. Intellectus autem potest in hanc directam apprehensionem redire per reflexionem, et formam abstractam comparare cum individuis existentibus vel possibilibus, ad quæ illa forma relationem habet. Tunc habetur *universale relativum,* vel *reflexum*, vel etiam *logicum*, quod est proprie universale ; siquidem et unitatem et pluritatem simul in suo conceptu includit. *Unitatem* quidem involvit, quia eadem forma seu natura fuit abstracta a singulis individuis, atque quum eodem repræsentetur conceptu, inde resultat unitas *logica.* Tamen hæc forma seu natura logica una potest tribui pluribus atque percipi identificata cum illis : inde resultat *pluralitas.* Universale igitur reflexum est vere *unum pluribus commune*, seu *unum plura respiciens* : includit universale directum, eique superaddit relationem ad individua ; et hæc relatio facit ut universale *negative* seu in potentia sit universale *positive* seu *in actu.*

1) D. Thom. Opusc. *De ente et essentia*, cap. IV.

III. Critice quatuor systematum circa universalia.

PROPOSITIO I.

Universalia formaliter existunt in conceptibus tantum, fundamentaliter vero existunt in rebus ipsis.

135. Prob. 1ª *pars*. Universale formaliter sumptum est universale reflexum. Atqui universale reflexum est opus mentis nostræ; est enim universale directum prout recogitatur a mente et comparatur cum individuis existentibus, vel possibilibus. Ergo, etc. Aliunde universale reflexum seu formale exprimit aliquid commune pluribus; sed nihil ejusmodi est in rebus formaliter, siquidem in rebus quidquid est, individuum est et singulare. Ergo.

Prob. 2ª *pars*. Universale reflexum includit universale directum; universale directum abstrahitur a rebus: sed non potest ab eis abstrahi, quin aliquatenus in eis contineatur; in eis vero non continetur formaliter; ergo in eis continetur saltem fundamentaliter, quia non potest alio modo contineri. Præterea universale prædicatur de rebus per identitatem, v. g. dicimus: *Petrus est animal rationale;* atqui hoc dici non posset, si universale non existeret fundamentaliter in rebus.

Fundamentaliter tantum existit in rebus, quia præbet tantum materiam universalitatis, non vero ejus formam; in rebus enim non existit separatum a notis individuantibus, et tamen hæc separatio pertinet ad ejus essentiam. Fit separatio in mente per abstractionem: ac proinde et intellectus et res concurrunt ad universale efficiendum; res quidem, præbendo

materiam, et intellectus, inducendo formam materiæ[1].

Patet igitur Platonem et alios in hac quæstione errasse, quia crediderunt quod modus rei intellectæ in suo *esse* sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Universale, in ordine reali, potest dici *plura in actu, et unum in potentia;* in ordine autem ideali, potest dici econtra *unum in actu, et plura in potentia.* Unde si utrumque confundas, habebis aut nominalismum et conceptualismum, aut realismum exaggeratum, prout transitus fit ab individuis perceptis ad conceptus, vel e conceptibus generalibus ad objecta percepta.

PROPOSITIO II.

Absurdus est nominalismus.

136. Prob. 1° Natura signi, inquantum signum est, determinatur per rem significatam. Atqui nomina seu vocabula sunt signa idearum. Ergo, si non dentur ideæ universales, neque esse possunt nomina universalia.

[1] « Natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine odore. Manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum. » Iª p. q. LXXXV, a. 2, ad 2m.

2° Nomina communia conveniunt non tantum individuis cognitis, sed etiam ignotis possibilibus. Atqui, si nomina fierent communia eo ipso quod successive applicarentur pluribus individuis, non convenirent possibilibus ignotis. Ergo.

3° Similitudinem individuorum percipimus. Atqui similitudinem percipere non possumus quin percipiamus aliquid commune individuis, scilicet quin habeamus ideam universalem. Ergo.

4° Omnia fere vocabula quibus utimur, sunt communia ; imo et ipsa collectiva nomina fiunt communia, uti *familia*, *populus*, quando non insigniuntur aliqua determinatione : ac proinde, si nullæ sint ideæ universales, illa vocabula sunt tantum soni inanes. Atqui id absurdum est. Ergo.

PROPOSITIO III.

Absurdus est conceptualismus.

137. Prob. 1° Vocabula sunt signa idearum ; sed ideæ ipsæ sunt signa rerum : ergo si nullatenus existit universale in rebus, nec existere potest in conceptibus.

2° Scientia est de universalibus, non autem particularibus ; particularia enim constituunt objectum historiæ et eruditionis. Ergo, si nihil sit aliquo modo universale in rebus, scientiæ realitas corruit.

3° Percipimus multa individua esse identica. Atqui perceptio identitatis est perceptio alicujus communis, scilicet ejusdem entitatis a pluribus possessæ. Ergo.

4° Conceptualistæ concedunt multos dari conceptus univocos, uti *hominis, animalis*, *plantæ,* etc. Atqui conceptus univoci repræsentant aliquid pluribus commune, videlicet speciem, aut genus. Ergo.

PROPOSITIO IV.

Absurdus est realismus exaggeratus.

138. Quum jam confutaverimus supra (n. 93 et seq.) realismum ontologicum, hic impugnabimus tantum Platonicos et Gulielmum a Campellis.

Contra Platonicos. 1° Conceptus universales habemus, non solum substantiarum, sed etiam accidentium omnium, v. g. quantitatis, relationis, qualitatis, motus. Juxta Platonicos, hæc omnia sunt formæ in se subsistentes ; sed formæ in se subsistentes sunt prorsus substantiæ. Ergo, secundum sententiam Platonicorum, nulla dantur accidentia proprie dicta, sed tantum substantiæ. Atqui hoc repugnat rationi et experientiæ. Ergo.

2° Platonicorum universalia in se subsistentia sunt vel genera, vel species. Atqui neutrum dici potest. Non sunt genera, quia genus est ex se aliquid incompletum ; est enim veluti una pars essentiæ rei ; sed essentia est indivisibilis ; ideo non potest existere quin existat tota. Non sunt species, alioquin, præter particulares, existeret lapis universalis, arbor universalis, homo universalis, sermo universalis, etc. Atqui hæc omnia, ut patet, ridicula sunt. Ergo.

3° Quum scientia non possit haberi nisi de universalibus et immutabilibus, si hæc universalia essent extra res quas contemplamur, nulla haberi posset scientia de concretis individuis ; nulla ideo haberi posset scientia de mundo et de entibus quæ in eo sunt. Atqui hoc absurdum est. Ergo.

Contra Gulielmum a Campellis. 1° Si universalia existerent *formaliter* in individuis, ita ut individua ab invicem solis accidentibus differrent, individua

ipsa essent formaliter universalia, quia accidens superadditur essentiæ et naturæ jam completæ, et non transmutat illam ; iccirco individua haberent formaliter omnia quæ competunt universali, nempe æternitatem, immutabilitatem, etc. Atqui hoc absurdum est. Ergo.

2° Una et eadem res non potest esse simul una per se, et multiplicata secundum propriam rationem; unum enim definitur id quod non potest distribui in plura ejusdem rationis. Atqui si universale existeret formaliter in individuis, hoc universale esset simul per se unum et multiplex ; v. g. unus homo esset plures homines, et vice versa, plures homines essent unus homo. Ergo, etc.

3° Vel tantum universale speciei existeret formaliter in rebus, vel etiam universale generum. Si primum teneas, ergo dantur universalia quæ non sunt formaliter universalia a parte rei : si vero dantur universalia aliqua quæ non sint formaliter universalia in rebus, nulla est ratio cur cætera non sint quoque hujusmodi. Si secundum teneas, eo ipso pantheismum implicite profiteris ; nam daretur una substantia formaliter universalis quam haberent omnes substantiæ singulares ; et istæ differrent inter se solis accidentibus. Imo, quum habeamus ideam generalem entis, existeret una entitas formaliter universalis, quæ communis esset univoce omnibus entibus. Ideo hujus systematis consectarium est crudus pantheismus.

Solvuntur difficultates.

139. *Obj.* 1° Ut cognitio sit vera, debet esse conformis objecto. Atqui repræsentatio universalis non est conformis objecto singulari. Ergo non est vera.

R. 1° *Dist. maj.* Debet esse conformis quoad rationem repræsentationis, *concedo* ; quoad entitatem repræsentationis, *nego.*

2° *Dist. min.* Non est conformis quoad entitatem et modum suum, *concedo* ; quoad rationem repræsentationis, *subdistinguo* : non est ita conformis, ut cognitio sit completa, *concedo* ; non est ita conformis, ut cognitio non sit inchoata, *nego.* Licet enim cognitio completa obtineatur per judicium, tamen simplex apprehensio inchoat illam, et ex se aliquatenus est repræsentativa objecti, scilicet alicujus essentiæ. Hæc repræsentatio esset falsa, si repræsentaret tantum essentiam existentem extra individuum ; sed repræsentat tantum essentiam qualis est, quin repræsentet principia individuantia quæ inveniuntur in eodem objecto singulari ; et sic in intellectu non est falsitas, sed tantum abstractio. Vide I. p. q. LXXXV, a. 1, ad 1m.

Obj. 2° Essentia non est distincta a principiis individuantibus. Ergo non potest percipi independenter ab illis.

R. Dist. antec. Non est distincta formaliter, atque etiam, si vis, non est distincta realiter, *concedo* ; non est distincta virtualiter, ita ut non possit attingi una consideratione mentis, quin eadem consideratione attingantur principia individuantia, *nego.*

* ARTICULUS III.

DE GENERALI MODO ET ORDINE INTELLIGENDI.

140. Originem cognitionis intellectivæ jam explicavimus, sed non ideo apparet omnis illius modus et ordo ; quare rem absolvemus pertingendo ea quæ scitu digniora sunt, scilicet dicemus de illius cogni-

tionis 1° conditione, 2° inchoatione, 3° completione, et 4° ratione formali seu natura.

PARAGRAPHUS I.

DE CONDITIONE INTELLECTIVÆ COGNITIONIS.

141. Constat ex antea dictis cognitionem intellectivam incipere per abstractionem a phantasmatibus; sed præterea asserimus, intellectum non posse iterum intelligere *actu* ea quæ jam cognovit, nisi convertendo se ad phantasmata. Quod volumus dictum de intellectu donec anima est conjuncta corpori passibili; nam quando erit separata a corpore, vel in corpore glorioso, habebit plenum dominium supra illud, ideoque non egebit conversione ad phantasmata, sed liberum ei erit illis uti, vel non uti, sicut demonstrant theologi, ubi de Beatitudine.

Hæc conversio intellectus ad phantasmata non eo sensu intelligenda est, quod directe cognoscat phantasmata, sed eo sensu quod, dum intellectus elicit actum intelligendi, phantasia contemplatur rei singularis phantasma speciei intelligibili proportionatum, et in quo tanquam in speculo intellectus videt naturam universalem relucere, sicut exemplar aliquo modo relucet in exemplato. Intellectus igitur dicitur se convertere ad phantasma inquantum eo indiget tanquam instrumento et fundamento quo innitatur ad formandam speciem intelligibilem.

PROPOSITIO.

Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Prob. 1° *Ex intellectus conditione.* Intellectus parti-

cipat conditionem animæ in qua radicatur. Porro anima, licet spiritualis sit, est conjuncta corpori passibili a quo dependet extrinsece. Ergo operatio intellectus, licet ex se spiritualis sit, innititur operatione sensitiva tanquam fulcro et materia ; alias non esset ejusdem conditionis quam suum principium. Quia vero phantasia est proxima intellectui eumque immediate comitatur, intellectus se convertit ad phantasma, non autem ad aliorum sensuum repræsentationes. Unde intellectus inquantum immaterialis habet objectum immateriale, scilicet quidditatem et essentiam abstractam ; sed inquantum corpori passibili conjunctus hoc objectum non habet proportionatum sibi, nisi in materiali reluceat repræsentatione.

Confirmatur. Non tam proprie intellectus intelligit, quam ipsa anima per intellectum intelligit. Porro anima est simul spiritualis et forma corporis. Ergo ratione primæ conditionis, requirit operationem spiritualem, ratione autem secundæ conditionis, requirit operationem spiritualem quæ sensitiva innitatur.

2° *Ex indifferentia intellectus*. Intellectus est ex se indifferens ad actum eliciendum, vel non eliciendum ; ad hunc, vel illum eliciendum ; ideo ut intelligat actu, indiget connaturali determinatione. Porro connaturalis determinatio non potest provenire nisi a phantasmate. Ergo, etc. Major patet, quia species seu ideæ conservatæ in intellectu existunt habitualiter tantum in eo, quando non intelligit actu ; quapropter, ut ex habitu in actum transeat, requiritur aliqua causa determinans illum. Minor probatur, quia non sufficit qualiscumque determinatio, sed requiritur determinatio proveniens ex rebus quarum sunt species seu repræsentationes in intellectu ; alioquin, non veritas, sed falsitas esset in intellectu. Porro species quæ sunt in habitu fuerunt abstractæ a phantas-

matibus, seu ex rebus corporeis per sensus apprehensis. Ergo.

3° *Ex experientia.* Si intellectus non indigeret iterum converti ad phantasmata, et ex se valeret actum intelligendi elicere independenter ab omni concursu phantasmatis, posset hunc actum elicere, quæcumque interveniret læsio in organis. Atqui tamen experientia constat, ipsosmet doctissimos non posse actu intelligere, si lædatur organum phantasiæ, videlicet cerebrum ; si vero illud organum sit defatigatum, eo ipso intellectus admodum ægre intellectivas operationes elicit (recollige dicta superius, n. 126). Ergo « manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo de scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. »

Confirmatur. « Hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet ; et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. » 1ª p. q. 84, a. 7.

Solvuntur difficultates.

142. *Obj.* 1° « Magis dependet imaginatio a sensu (externo videlicet), quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

R. « Ipsum phantasma est similitudo rei particularis ; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus. »

Obj. 2° « Incorporalium non sunt aliqua phantasmata ; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum ; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos. »

R. « Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata ; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur : Deum autem cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem : alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel per aliquam comparationem ad corpora. Et ideo quum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.[1] »

PARAGRAPHUS II.

DE COGNITIONIS INTELLECTIVÆ INCHOATIONE.

143. Non agitur de modo quo exorditur cognitio intellectiva, hoc enim fusius pertractatum est supra, ubi de origine idearum ; sed inquiritur quodnam objectum intellectus noster prius tempore cognoscat. Omnino compertum ex experientia habemus quod singularia materialiter sumpta prius a nobis cognoscantur, quam universalia ; sed inquiritur an de singulari quod intellectui objicitur, ipse prius habeat notiones universaliores quam particulares, id est, an prius apprehen-

[1] Iª p. q. LXXXIV, a. 7.

dat id quod est commune huic objecto et aliis, put genus, speciem, etc., quam apprehendat id quod ill est proprium.

PROPOSITIO.

Quoad suam evolutionem in ordine spontaneo e directo, humanus intellectus prius cognoscit magis universalia.

Prob. 1° Quum intellectus noster cognoscend transeat de potentia in actum, cognoscit prius id quo facilius est cognitu. Atqui, in ordino directo et spontaneo, magis universalia sunt faciliora cognitu ; magis universalia pauciores includunt notas quam minus universalia ; sic homo minus est universalis quam animal, includit in se omnia quæ constituunt animal et insuper id quod proprium est homini. Idcirco facilius cognoscitur animal quam homo, et facilius cognoscitur homo quam talis homo. Ergo.

2° Experientia res omnino patet ; linguæ enim imperfectæ scatent vocabulis communibus ; rudiores maxime his utuntur, ita ut interdum, vocabulo maxime indeterminato *res*, maxime disparata designentur.

« Et quia sensus exit de potentia in actum sicut e intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum, et secundum tempus. Secundum locum quidem ; sicut quum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal, et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo ; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a

principio prius distinguit hominem ab alio homine ; et ideo pueri a principio appellant omnes viros *patres;* posterius autem determinant unumquemque. Et hujus ratio manifesta est ; quia qui scit aliquid distincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singulorum est prior *quoad nos*, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva : sed tam *secundum sensum quam secundum intellectum*, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis [1]. »

Corollarium.

144. Quapropter notio entis, quum sit abstractissima et universalissima, est prima quæ apparet in intellectu nostro. Hoc volumus dictum de ordine directo et in prima facultatis evolutione ; nam, quando species intentionales efformatæ sunt, permanent in facultatibus, sin actu, saltem habitu ; atque ut revocentur iterum, non est semper necesse exordiri a specie quam maxime universali.

In ordine autem reflexo et scientifico, magis universalia non sunt prius cognita, sed potius ultimatim cognita sunt. *Primo* quidem non possunt concipi *formaliter*, scilicet ut separata ab individuis, nisi pervicaci abstractione, quæ valde difficilis est in præsenti intellectus statu. *Secundo,* non possunt concipi *formaliter universalia,* nisi per aliquam comparationem ad singularia, et ideo eorum formalis cognitio prære-

[1] Iª p. q. LXXXV, a. 3.

quirit aliquatenus perceptionem singularium ; sic lapides possumus cognoscere in se priusquam domum cognoscamus ; si vero sumantur lapides inquantum sunt partes domus, prius cognoscimus confuse domum, quam lapides.

PARAGRAPHUS III.

DE INTELLECTIVÆ COGNITIONIS COMPLETIONE.

PROPOSITIO.

Intellectus humanus proprie et complete intelligit per judicium ; per simplicem apprehensionem inchoative tantum intelligit.

145. Prob. 1° « Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo [1]. Quum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent ; sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam ; et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere ; et ex una compositione et divisione ad aliam procedere

[1] Apud scholasticos, *componere* et *dividere* idem significant quam, apud nos, *judicare :* componit intellectus quando pronuntiat attributi et subjecti convenientiam, dividit quando pronuntiat eorum disconvenientiam.

quod est ratiocinari. Intellectus angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles quæ statim a principio habent suam totam perfectionem; unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet.» I[a] p. q. LXXXV, a. 5.

2° Neque veritas, neque falsitas competit proprie simplici apprehensioni, sed solum judicio. Porro intellectus proprie ac complete intelligit per actum cui competit veritas, per quem scilicet fit vere conformis rei [1]. Ergo.

3° Intellectus proprie et complete intelligit per actum de quo prædicatur evidentia. Atqui evidentia non prædicatur de simplici apprehensione, neque de simplicibus terminis, ut *Deus, homo*, *planta*, *justus, veritas*, etc. ; sed de solo judicio. Ergo.

4° Rem proprie et complete non intelligimus, nisi intelligamus aliquo modo *quid sit*. Sed non possumus intelligere aliquo modo quid sit res, nisi per judicium: etenim ad hoc requiritur ut percipiamus primo rem ipsam ; secundo, id per quod dicatur qualis, scilicet aliquod ejus attributum ; tertio, ut percipiamus hoc attributum, non segregatum, sed tanquam pertinens ad rem : sed percipere attributum tanquam pertinens ad tale subjectum, judicare est. Unde merito D. Thomas, II. II, q. CLXII, a. 2, dicit *judicium esse completivum cognitionis*.

Corollaria.

146. Quapropter veritas dupliciter esse potest in intellectu ; materialiter scilicet, tanquam in re vera,

[1] « In quibus et falsitas, jam et veritas inest ; in hisce compositio quædam jam est conceptum intellectus. » Arist. IX. *Metaph*. Cap. ultimo. Vide etiam I[a] p. q. 17, a. 3.

et formaliter, tanquam in cognoscente et exprimente ipsam veritatem. Priori modo veritas est in omni operatione intellectus, imo in ipsis potentiis sensitivis, quatenus earum cognitio conformatur rei cognitæ. Posteriori autem modo veritas non est nisi in intellectu judicante, quia per solum judicium mens cognoscit et exprimit conformitatem intellectus cum re cognita. Unde copula est vere forma judicii et cognitionis; ea enim deficiente, habetur tantum materia cognitionis, et sic patet cur appelletur verbum; per eam enim vere et proprie intellectus loquitur et dicit rem.

147. Ideo insulse docuit Reidius dari aliqua judicia non comparativa, quæ mens profert mero instinctu, quin ullo modo perceperit eorum terminos. A fortiori insaniverunt Victorius Cousin et Damiron, qui docuerunt cognitionem principiorum præcedere cognitionem notionum quæ principia ingrediuntur, exceptis forsan notionibus quæ respiciunt *visibile*.[1].

Solutio difficultatum.

148. *Obj.* 1° Intellectus noster abstrahit a tempore

[1] « Il y a deux espèces de notions qui entrent dans les principes; les unes ont rapport au visible, si on peut s'exprimer ainsi, ce sont celles de qualités, de phénomènes, d'événements qui commencent à paraître; les autres ont rapport à l'être, à la substance, au temps, à l'espace, à l'infini, à l'invisible; les premières peuvent, à la rigueur, précéder les principes; les secondes dérivent des principes eux-mêmes, à l'aide desquels on les découvre... L'opinion que nous venons de combattre sur l'origine des principes se rattache à une fausse théorie du jugement trop répandue en philosophie. Le jugement, dit-on, est la connaissance d'un rapport, d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, ce qui suppose l'acquisition préalable de ces deux idées » Cousin. Cours de 1815-1818. Lec. 4. Voir aussi le tom. 3 de la 2e série, lec. 23 et 24.

et aliis conditionibus particularibus. Atqui omni judicio, seu compositioni et divisioni, ut aiunt scholastici, adjungitur tempus præsens, præteritum et futurum. Ergo intellectus non intelligit per judicium.

R. Disting. maj. Inquantum facit abstractionem, *concedo*; inquantum se convertit ad phantasmata, *nego*. Ideo si tempus adjungatur alicui intellectus operationi, id non provenit ex natura intellectus, sed ex illius statu.

Obj. 2° Intellectus intelligit per assimilationem ad res. Aqui in rebus nec compositio, neque divisio invenitur. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo, seu judicando.

R. dist. maj. Per assimilationem quæ sit secundum modum intellectus, *concedo*; quæ sit secundum modum rei, *nego*; « Differt compositio intellectus a compositione rei : nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod *homo est albedo*; sed dicit *quod homo est albus,* id est, *habens albedinem.* Idem autem est subjectum quod est homo et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ ; nam *animal* significat id quod habet *naturam sensitivam :* rationale vero, quod habet *naturam intellectivam ; homo* vero, quod habet utrumque ; *Socrates* vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali : et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster componit alteri, prædicando.» I[a] p. q. LXXXV, a. 5, ad 3.

PARAGRAPHUS IV.

DE RATIONE SEU NATURA COMPLETÆ COGNITIONIS.

150. Inquirendum superest in quanam intellectus

operatione sit reponenda proprie dicta ac completa cognitio ejus. Omnes confitentur, hanc cognitionem consistere in perceptione relationis attributi et subjecti : sed, dum alii tenent, hanc perceptionem nihil aliud esse quam ipsum intellectus judicium, alii asserunt, judicium intellectus, esse actum realiter distinctum a perceptione eamque subsequi. Veteres et Scholastici fere omnes primam sententiam uti indubiam tradidere ; illam ex professo tuetur Suarez, III *De anima*, cap. 6, n. 4. Secundam vero sententiam non pauci, maxime inter modernos, defendunt : apud Gallos eam propugnavit præsertim Victorius Cousin, qui acriter corripit fautores alterius sententiæ : apud Italos, illam fulcire summopere enixus est P. Tongiorgius, qui in hac quæstione, sicut in non paucis aliis contra agmen scholasticum dimicat. (*Psychol.* lib. 3, cap. 10, art. 3.) Moliar primum sententiam scholasticam demonstrare ac vindicare, deinde, ut adæquata habeatur ratio judicii, ostendam ipsum esse actum simplicem seu unum duntaxat conceptum.

PROPOSITIO I.

Judicium intellectus est vere ac proprie perceptio seu cognitio relationis subjecti et attributi.

151. Prob. 1° *Ex natura intellectus.* Ex confesso adversariorum, judicium est actus intellectus, imo est perfectissimus actus ejus. Porro perfectissimus ac proprius actus intellectus non est nisi perceptio relationis attributi et subjecti. Ergo. *Probatur minor.* Omnis intellectus actus est *intelligere*, ex quo suum nomen sortitus est ; ideo judicium, quod est perfectissimus ac proxime proprius actus intellectus

est eminenter *intelligere*, seu actus quo intellectus intelligit. Sed non potest esse actus quo intellectus intelligit, nisi sit perceptio relationis attributi et subjecti. Ergo. *Prob. minor.* Intelligere idem est ac cognoscere : at per judicium intellectus non intelligit seu non cognoscit duo extrema ; hoc enim fit per simplicem apprehensionem : sed præter cognitionem extremorum, non est alia cognitio, nisi cognitio relationis ipsorum. Ergo.

Confirmatur. Melioris notæ philosophi ac theologi docent cum D. Thoma, judicium esse actum quo intellectus proprie ac perfecte cognoscit : « Non enim intellectus aliter cognoscit verum, nisi componendo vel dividendo secundum suum judicium ; quod judicium, si consonet rebus, erit verum. » S. Thom. *De enuntiatione*, cap. 5. Porro judicium non est cognitio proprie dicta ac perfecta, si est actus realiter distinctus a perceptione relationis attributi et subjecti. Ergo. *Probatur minor.* Cognitio vera et proprie dicta est æquatio intellectus et rei : intellectus autem non per seipsum, sed per repræsentationem rei in seipso existentem fit adæquatus cum ea. Atqui hæc repræsentatio nihil aliud est quam perceptio relationis. Ergo.

P. Tongiorgius, ut hujus argumenti aciem prætereat, dicit, judicium posse quidem appellari cognitionem, sed in sensu latissimo tantum ; nam, juxta ipsum, perceptio relationis est tanquam *pictor*, et judicium est tanquam *mimus* qui perceptionem relationis reproducit. Sed, hoc posito, quonam pacto judicium poterit dici perfectissima operatio et cognitio intellectus? Mimus præstatne pictori? Deinde quomodo, et quo fine fit imperfecta reproductio repræsentationis quæ est jam completa et perfecta? Miror valde quod P. Tongiorgius non dubitaverit

asserere, sibi suffragari veteres omnes. Illi veteres omnes, post Aristotelem, III *De anima*, duas tantum agnoverunt operationes intellectus, prout est distinctus a ratione, nempe simplicem et complexam apprehensionem : « Philosophus, in tertio *De anima* (text. 2) ponit duas operationes intellectivæ partis ; quarum prima est *indivisibilium* intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est ; secunda vero est *compositio* et *divisio*, per quam scilicet *apprehenditur*, aliquid esse, vel non esse. » 2-2, q. 83, a. 1.

2° *Ex formalibus judicii effectibus*. Triplex potissimum assolet distingui formalis effectus judicii, videlicet per ipsum intellectus dicit rem, illi adhæret, componit aut dividit binos conceptus. Porro hæc tria præstat intellectus inquantum percipit relationem convenientiæ aut disconvenientiæ. Ergo.

Probatur minoris 1ª *pars*. Loqui seu dicere, ait S. Thomas, est manifestare suum conceptum. Porro intellectus, ut sibi manifestet suum conceptum, non indiget alio actu qui primum manifestet ; nam omnis conceptus intellectus in actu est per se manifestus intellectui. Aliunde omnis conceptus intellectus in *facto esse* est verbum ejus : sed verbum est dictio seu locutio interna mentis. Ergo.

P. Tongiorgius molitur hujus argumenti vim enervare, atque dicit, perceptionem relationis exprimere hanc relationem in *facto esse*, et judicium exprimere illam *in fieri*. Sed primum ambæ denominationes *in fieri* et *in facto esse* non possunt dici nisi de eadem re in duplici statu considerata ; nam res *in fieri* est res inquantum efficitur, et res *in facto esse* est eadem res inquantum jam complete effecta est. Si igitur perceptio relationis est actus realiter distinctus a judicio, hæc perceptio ipsa est primum *in fieri*,

et deinde *in facto esse*. Præterea, si daretur tantum ly *in fieri* pro una actione et tantum ly *in facto esse* pro altera, ipsa perceptio esset *in fieri*, et judicium esset *in facto esse*, quia perceptio præit judicio ; nam ly *in fieri* est ante ly *in facto esse*, sicut patet ipsis terminis atque omnibus notum est.

2ª *pars*. Intellectus adhæret veritati per hoc quod illam percipit, nam mediante cognitione cognitum est in cognoscente, et ambo quasi in unam rem conflantur : unde perceptio seu repræsentatio in intellectu existens dicitur forma qua intelligit. Ergo non indiget novo ac distincto actu, ut veritati inhæreat.

Confirmatur. Intellectus adhæret veritati ope luminis sibi proprii, nimirum evidentiæ (*Logica*, 46). Porro evidentia suffunditur cognitioni seu perceptioni tanquam ejus qualitas. Ergo.

Confirmatur iterum. Intellectus per se non est liber assentiendi, vel dissentiendi. Porro si judicium quo assentit, vel dissentit, est actus distinctus et posterior perceptione relationis, non est ratio cur non valeat suum assensum cohibere. Ergo. Attamen vis imaginationis hunc assensum vel dissensum fingimus veluti inclinationem et motum ad veritatem ; quod proprie non convenit nisi assensui vel dissensui voluntatis [1]. Voluntas enim, quia sequitur intellectum, adhæret etiam suo modo veritati ; et hæc adhæsio fere semper comitatur adhæsionem intellectus. Quia autem veritas cui voluntas adhæret, non est in ipsa voluntate,

[1] « Donc en toute proposition affirmative, l'attribut s'identifie avec le sujet. Donc percevoir l'identité, c'est affirmer. Donc le jugement est la perception même de l'identité... Ces mots assentiment, adhésion de l'intelligence me semblent être une sorte de métaphore ; comme si l'intelligence adhérait, s'unissait à la vérité, lorsqu'elle se présente à elle. » Balmès, *philos. fondamentale*, liv. v, chap. 3.

sed in intellectu, inde adhæsio voluntatis est per modum inclinationis et motus. Quod non ponderant, neque advertunt non pauci, qui inde capiunt ansam erroris circa judicii intellectus naturam, et ad intellectum referunt quod pertinet ad voluntatem.

3ª *pars.* Intellectus per judicium componit duos conceptus aut illos dividit : sed non componit aliqua mixtione vel confusione, alioquin esset simplex apprehensio confusa : componit igitur hoc pacto, quod ambo conceptus permanent distincti ab invicem. Porro hæc compositio logica effici non potest nisi perceptione identitatis formalis, seu perceptione relationis convenientiæ aut disconvenientiæ, quia attributum a subjecto distinctum non potest aliter fieri unum cum eo et simul ab ipso remanere distinctum. Sit, v. g. istud pronuntiatum : *Leo non est rationalis ;* intellectus eodem actu dividit seu separat rationalitatem a leone, ita tamen ut utrumque simul intueatur : sed hujusmodi separatio nequit fieri perceptione relationis disconvenientiæ ; nam rationabilitas non percipitur prius in leone, ut deinde ab ipso separetur.

3° *Ex incommodis. Primo,* philosophi et theologi omnes, sin excipias Scotum, dicunt, judicium intellectus necessario prærequiri ad libertatis actum. (Vide Suarez, *De voluntate,* disp. 6, sect. 5). Porro, si judicium realiter differt a perceptione relationis, non necessario prærequiritur ad actum libertatis, maxime in sententia adversariorum ; nam judicium actus prærequiritur prorsus tanquam cognitio : sed, inquiunt, judicium est cognitio improprie tantum et in sensu latissimo, solaque perceptio relationis est vera ac proprie dicta cognitio. Ergo.

Secundo, in sententia P. Tongiorgii, intellectus habet primum cognitionem veram ac proprie dictam

rei ope perceptionis relationis ; et dein per actum judicii hanc cognitionem refert ad objectum antea apprehensum simpliciter. Porro hoc plura ingenerat incommoda, quorum præcipua innuam. Primum intellectus non potest per actum judicii referre perceptionem ad rem perceptam, nisi relationem rei et perceptionis intueatur ; alioqui cæciter procederet, et ita instauraretur instinctus intellectualis quem finxit Reidius (Logica, 49) : si autem percipit utriusque relationem, ergo judicium est perceptio relationis ; et prima perceptio fuit frustra.— Deinde, « si postquam quis formavit propositionem, alium actum distinctum elicit, quo judicat ita esse, vel non esse, actus ille erit sane pronuntiare intellectualiter, propositionem esse veram, vel falsam ; non est autem necessarium, ut eo modo, id est, in actu signato, intellectus judicet, talem propositionem esse veram, quia jam novam propositionem conficeret, de qua iterum esset judicandum, an vera esset ; quod tamen experientia reprobat ; ergo judicium nihil est aliud quam cognoscere, hoc ita esse ; qui actus a compositione vel divisione mentali non est distinctus. » Suarez, III *De anima,* cap. 6, n. 4. — Denique, etiam si possibilis esset ille processus reflexivus, ut fingitur, adhiberetur solum in ordine scientifico, quando scilicet rationem judicii et adhæsionis inquireremus, sed minime esset necessarius ad ferenda judicia.

Solvuntur objectiones.

152. *Obj.* 1° « Apprehensio consequentiæ a conclusione differt, et non est judicium, sed judicii causa. Atqui apprehensio consequentiæ est apprehensio convenientiæ vel discrepantiæ inter conclusionis termi-

nos. Ergo aliqua apprehensio convenientiæ idearum, vel discrepantiæ judicium non est. »

R. 1° *Dist. secundam majoris partem.* Non est judicium in actu exercito, *concedo ;* in actu signato et reflexo, *nego.* Nego pariter illam esse judicii causam.

2° *Nego min.* Apprehensio consequentiæ enim est apprehensio connexionis conclusionis cum præmissis. Hæc objectio nititur falsa ratiocinii notione.

Apprehensio consequentiæ in actu signato non est causa conclusionis, siquidem post eam venit ; causa conclusionis sunt præmissæ. In ratiocinio enim duplex est consideratio, scilicet bina consideratio principiorum, et consideratio conclusionis quæ profluit a consideratione principiorum, et non ex alia causa. Profluit eo sensu, quod intellectus, qui, ante considerationem principiorum, non poterat percipere relationem subjecti et attributi conclusionis, facta hac consideratione, aptus est ad faciendam conclusionis considerationem, eodem fere pacto quo informatus specie impressa potest elicere speciem expressam. « Primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se ; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus secundum quod assentit conclusionibus per principia [1]. » Consideratio consequentiæ est consideratio reflexa quæ, si fiat, fit post ratiocinium absolutum ; et hæc consideratio est vere judicium, si detegatur relatio conclusionis cum præmissis. « Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. » « Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul utrum-

[1] I. II. q. VIII, a. 3.

que considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando [1]. »

153. *Obj.* 2° D. Thomas, II. II. q. XLV, a. 2, ad 3, dicit quod *intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare;* et hac distinctione utitur ad discriminandum sapientiæ donum ab intellectus dono: idem insinuat in multis aliis locis. Ergo, secundum D. Thomam, judicium non est perceptio.

R. *Dist. conseq.* Non est incomplexa seu simplex perceptio, *concedo;* non est perceptio complexa, *nego.* Certum est in doctrina D. Thomæ judicium esse actum quo intellectus proprie et complete cognoscit; cognitio autem omnis est aliqua perceptio. Sub nomine perceptionis sine addito, scholastici et D. Thomas communiter intelligunt *simplicem* apprehensionem: unde donum sapientiæ datur ut intellectus inclinetur ad recte judicandum de veritatibus fidei; donum vero intellectus datur ad easdem veritates intime penetrandas.

Inst. Idem D. Thomas, in multis locis, sed potissimum I[a] p. q. XIV, a. 2; et q. XVII, a. 3, dicit veritatem esse proprie in intellectu, inquantum judicat; et judicat, non inquantum conformis est rei intelligibili, sed inquantum cognoscit *conformitatem sui ad rem intelligibilem*, scilicet, *quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit.* Atqui hæc operatio non est perceptio relationis convenientiæ, aut disconvenientiæ; sed eam subsequitur. Ergo.

R. *Nego min.* In omni re cognita ab intellectu humano semper inveniuntur duo elementa realiter, aut saltem logice distincta, nimirum materia et forma; et si realiter non datur materia, semper aliquid in hac re concipitur ad modum materiæ, tum quia

[1] I *Cont. Gent.* LIV.

intellectus humanus transit de potentia in actum ; tum etiam quia non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, quæ semper aliquid materiale includunt. Propter hoc non perfecte et proprie cognoscit nisi componendo et dividendo, dum intellectus sive angelicus, sive divinus non cognoscit hoc modo. Intellectus humanus fit conformis rei apprehensæ inquantum format in se repræsentationem quidditatis illius rei, sive alicujus illius formæ, quia intellectus non est directe cognoscitivus materiæ : hanc sui conformitatem ad rem intelligibilem cognoscit comparando quidditatem abstractam cum re percepta : « Licet visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. » (D. Thom. loco citato.) Hæc comparatio non est ipsa cognitio, sed medium quo obtinetur ; scilicet per eam intellectus detegit *rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit*. Et hoc est judicare, seu referre conformitatem intellectus ad rem apprehensam, attributum ad subjectum.

154. *Obj.* 3° Multa sunt judicia per se falsa. Atqui nulla perceptio est per se falsa, alioquin actum esset de axiomate : *Prius est esse quam percipi*. Ergo.

R. Dist. min. Nulla perceptio simplex est per se falsa, *concedo ;* nulla perceptio complexa potest esse falsa, *subdistinguo* : respectu primorum principiorum, *concedo ;* respectu veritatum quæ non sunt primariæ, *nego*. Ad hujus distinctionis intelligentiam sciendum est falsitatem habere pro fundamento veritatem, sicut malum fundatur bono, sicut omnis privatio fundatur ente : inde collucet falsitatem per se non dari in simplici conceptu et in repræsentatione incomplexa quacumque. Neque esse potest falsitas in intellectu respectu primorum principiorum, « circa quæ non

decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa *quod quid est :* nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti. » (Ia p. q. xvii, a. 3, ad 2.) Sed in alia repræsentatione complexa intellectus esse potest falsitas, quia ipse potest percipere aliquid tanquam pertinens ad rem, « cujus quidditatem intelligit, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur [1]. »

Præterea, si judicium esset operatio distincta a perceptione relationis, atque nulla esset perceptio per se falsa, omne judicium falsum culpabile esset ; tunc falsum fieri non posset nisi pravitate voluntatis, sicut istud impii : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus.* In hac enim hypothesi judicium subsequitur perceptionem, quæ semper est per se vera, et secundum illam ferri debet ; ideoque erit verum, nisi deficiat a veritate perceptionis ; sed non potest ab illa deficere nisi pravitate voluntatis. Ergo omnis error erit culpabilis ; quod falsum est.

Inst. Aliquando judicium ferimus, quin ullam per-

[1] Ia p. q. xvii, a. 3. — Et q. lxxxv, a. 1, ita habet : « Abstrahere contingit dupliciter : uno modo per modum compositionis et divisionis ; sicut cum *intelligimus* aliquid non esse in alio, sed esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis ; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate ; sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem ; ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato ; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis ; pomum enim non est de ratione coloris. »

cipiamus relationem ; v. g., quum affirmo esse incolas in luna. Ergo perceptio non est judicium.

R. Dist. ant. Aliquando judicium, etc., exterius, adeo ut sint tantum soni aerem verberantes, sine ullo intellectus assensu vel dissensu, *concedo;* secus, *nego.* Hoc judicium prorsus non est actus cognitionis ; et similia ferre potest psittacus ; potes ore profiteri dari effectum sine causa ; at illud pronuntiatum eritne intellectus judicium ? Si autem intellectus tuus assentiat huic pronuntiato : *Sunt incolæ in luna,* id fit, aut quia rem possibilem habes tanquam existentem, vel potius quia fingis relationem quæ reapse non existit : alioquin non intellectus, sed tantum voluntas assentiret.

155. *Obj.* 4° Dantur judicia temeraria. Atqui nullæ sunt perceptiones temerariæ. Ergo.

R. Dist. maj. Per accidens et extrinsece, *concedo;* per se et intrinsece, *nego.* Temeritas non afficit intrinsece judicium, quia judicium temerarium potest esse verum, et nihilominus malum est. Temeritas non venit ab intellectu judicante, sed ab appetitu qui reluctatur rationi [1]. *Dist. pariter min.* Nullæ sunt perceptiones temerariæ, incomplexæ, *concedo;* complexæ, *subdistinguo :* per se et intrinsece, *concedo ;* per accidens et extrinsece, scilicet ex adjunctis, *nego.* Ut adæquata fiat repræsentatio intellectus cum re percepta, ob ejus debilitatem et conditionem in præsenti vita, requiruntur plerumque multæ cautiones, quas si prætermittat homo, sese exponit periculo

[1] « Illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur, quod quidem potest contingere dupliciter, uno modo ex impetu voluntatis vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ.» II. II. q. LIII, a. 3, a. 2m.

percipiendi tanquam formam seu attributum alicujus subjecti, id quod illius forma reapse non est, et vice versa. Unde judicia temeraria fere semper synthetica sunt, videlicet sunt judicia quorum unum saltem experientia subministrat elementum.

Obj. 5° Dantur judicia imperata. Atqui nullæ dantur perceptiones imperatæ. Ergo.

R. Nego min. Imperare enim est inferiorem movere et ordinare ad opus. Atqui nihil prohibet quin hoc fiat respectu perceptionis, vario tamen modo ; nam id quod movetur et ordinatur immediate, non est perceptio, sed facultas perceptiva. Non tantum perceptiones, sed et meras apprehensiones dari imperatas docent theologi, inter quos D. Thomas et Suaresius, ut videre est apud istum, *De voluntario,* disp. IX. Potest enim per imperium applicari intellectus sive ad aliquam rem intelligendam in se, sive ad intelligenda motiva quæ aliquam veritatem reddunt aut mediate *evidentem*, aut *evidenter credibilem*. Sed simplex apprehensio non pendet ab imperio quoad speciem actus ; neque perceptio complexa seu judicium pendet ab imperio quoad speciem actus, quando relatio attributi et subjecti evidenter ex se apparet intellectui : si autem non datur hujusmodi evidentia, intellectus ab imperio pendet et quoad actum, et quoad illius speciem.

156. *Obj.* 6° Dubium est suspensio intellectus inter utramque contradictionis partem. At profecto non est perceptionis suspensio, sed alterius actus, qui perceptionem ex se prærequirit, videlicet assensus. Ergo assensus seu judicium non est perceptio.

R. Nego min. Vox suspensio respicit proprie intellectum, non vero ejus actionem, et quidem in sensu metaphorico. In dubio non datur actio quæ vere et

proprie suspendatur, alioquin illa actio esset elicita, et tamen nullum determinatum ac positivum terminum haberet, quod omnino repugnat. Igitur dicere actionem manere suspensam, nihil aliud est quam dicere hanc actionem non adhuc elici a facultate inquirente et investigante, quia occurrunt opposita motiva quæ sese mutuo illidunt : intellectus enim non adhæret veritati nisi per lumen aut naturale, aut supernaturale; idcirco, licet percipiat subjectum et attributum, si tamen nullum motivum illi afferat lumen quo videat utriusque nexum, veritati non adhærebit, et sic remanebit suspensus. In opinione autem datur aliquod lumen, sed non sufficienter intellectum irradians, quia lumen proportionatum est suæ causæ, scilicet motivo, et ideo erit aliqua adhæsio, sed non firma : adhæsio firma generatur sola evidentia, vel immediate, vel mediate, quæ proprie non invenitur in opinione inquantum tali.

157. *Obj.* 7° Nomina et expressiones quæ adhibentur in usu consueto, sive ad significandum judicium, sive ad perceptionem convenientiæ et disconvenientiæ significandam, aperte ostendunt has duas operationes inter se realiter differre. Ergo.

R. Nego antec. Illa nomina et expressiones diversæ significant tantum has duas operationes inter se differre secundum nostrum concipiendi modum : quum ipsamet spiritualia concipere non possimus quin imaginatio ea vestiat formis sensibilibus, et quum aliunde spiritualia intelligere non possimus nisi per analogiam ad sensibilia, hinc fit ut intueamur tanquam distincta ea quæ in se non sunt distincta. Tunc rationis est corrigere illusionem phantasiæ; sic omnimodam Dei simplicitatem intellectus nonnisi difficili discursu attingere potest; realis distinctio attributorum, facultatum et operationum Dei magis quadrat sermoni con-

sueto, et tamen vere philosophus hanc distinctionem non admittit.

PROPOSITIO II.

Judicium est unus conceptus repræsentans prædicatum et subjectum unita.

158. Prob. 1° Sensus hujus propositionis est quod judicium est actus simplex et una intellectus qualitas, licet ejus materia sit aliquid compositum. Hæc propositio patet ex D. Thoma, I *Cont. Gent.* LV, ubi dicit *prædicatum et subjectum intelligi secundum unam speciem totius;* patet etiam Iª p. q. LVIII, a 2; sicut enim unica linguæ motio non format nisi vocem unicam, ita unicus judicii actus unicam format dictionem internam, quæ simul prædicatum et subjectum ut unita repræsentat.

2° Reapse subjectum et prædicatum possunt exprimi et repræsentari uno conceptu, quia repræsentantur per modum unius, id est, ut conveniunt in una affirmatione vel negatione : sic per unam visionem multa intuemur objecta; a fortiori unus conceptus spiritualis, utpote perfectior, potest exprimere plura ut uniuntur in una affirmatione vel negatione.

3° Judicium, si verum sit, rem exprimit prout in seipsa est. Sed in re, prout in se est, prædicatum et subjectum sunt unum objectum. Ergo judicium debet unum efficere ex præhabitis subjecti et attributi conceptibus.

159. Attamen judicium, si sumatur repræsentative, non vero entitative, scilicet ontologice, et non psychologice, dici potest et debet conceptus compositus, quia, licet repræsentet subjectum et attributum unita, non tamen illa confundit; sicut, si pictor prius

D. Petrum, deinde D. Paulum distinctis tabellis pingeret, deinde tertiam formaret tabellam utrumque apostolum repræsentantem, hæc tabella tertia diceretur composita, non quidem entitative, esset enim una, sed repræsentative, quia duos homines repræsentaret. Et sic patet cur scholastici, de judicio disserentes, interdum de compositione tantum, et interdum simul de compositione et divisione agant.

Dices. Saltem judicium negans non est unus conceptus; nam judicium negans includit opposita. Atqui opposita non possunt eodem conceptu repræsentari.

R. 1° *Dist. causalem maj.* Judicium negans falsum includit opposita, *concedo;* negans verum, *nego.* Non enim magis includit opposita quam simplex finiti conceptus; in illo formali conceptu invenitur aliquid positivi et aliquid negativi, et præcise illa duo elementa copulata constituunt finitum formaliter.

2° *Nego min.* Eadem enim visione percipitur nigrum et album; a fortiori opposita percipi possunt eadem intellectione. Deinde non tantum possunt percipi opposita uno et eodem conceptu, sed non possunt alio modo percipi ut sic : ut percipiantur tanquam opposita, debet percipi eorum oppositio; oppositio autem percipi non potest quin simul attingatur eodem actu uterque terminus oppositionis.

160. *Quæritur an eamdem rem possit unus intellectus melius intelligere quam alius?*

Resp. Sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior, sic melius eamdem rem intelligere potest qui instruitur meliore intelligendi virtute. Porro quidam meliori, præ aliis, nstruuntur virtute intelligendi; quod constat duplici modo : « uno qui-

dem, ex parte ipsius intellectus qui est perfectior. Manifestum est quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam : quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa : cujus ratio est quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem : unde etiam quum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo... Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem; illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. » I[a] p. q. LXXXV, a. 7.

Sed, ut recte notat ibidem D. Thomas, vox *melius* sumitur in quantum determinat actum intelligendi *ex parte intelligentis,* non autem ex parte rei intellectæ : hoc enim modo non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius; quia si intelligeret eam aliter quam sit (vel melius vel pejus), falleretur; et non intelligeret, ut arguit Augustinus, dicto loco.

* ARTICULUS IV.

DE SPECIALI MODO INTELLIGENDI.

PARAGRAPHUS I.

DE MODO INTELLIGENDI CORPORALIA.

PROPOSITIO I.

Intellectus noster cognoscit corporalia individua.

161. Prob. 1° De individuis corporeis judicamus et ratiocinamur; v. g., dicimus : *hic homo est albus :*

hic homo non est justus. Atqui non posset intellectus de illis judicare et ratiocinari, si nullatenus ea perciperet : comparatio enim prædicati et subjecti fieri non potest nisi per eamdem potentiam; præterea, ut ait Aristoteles, III *De anima*, II, nulla potentia discernere valet inter duo, nisi utrumque norit, et est satis evidens; quis enim discernit inter incognita? Ergo.

2° Scientia realis est de concretis individuis, ac proinde, si individua corporea nullatenus perciperet intellectus, non posset de illis habere scientiam realem. Atqui illud non tantum falsum est, sed et idealismo viam pandit. Ergo.

PROPOSITIO II.

Singularia corporea, ut talia, intellectus non directe, sed per quamdam reflexionem in sensationem cognoscit.

Nota bene 1° hic non agi de singularibus quibuscumque, sed de corporeis tantum; quia singulare, non inquantum *singulare* est, sed inquantum *materiale* est non potest apprehendi directe ab intellectu humano. 2° Hic moveri quæstionem de intellectu humano pro vitæ præsentis statu. 3° Non moveri quæstionem de ipsa *cognitione* intellectiva singularium corporeorum, sed tantum de modo illius cognitionis.

162. Prob. 1° *Origine idearum.* Prima intellectus operatio est abstractio, per quam cognoscit primo id quod est facilius cognitu, scilicet universale; ideo intellectus non potest directe cognoscere, nisi id quod abstrahit. Atqui non abstrahit notas individuantes, seu id per quod res constituitur singularis; si enim

has notas abstraheret simul et universales, abstraheret omnia quæ sunt in re; sed illud implicat contradictionem, quia abstractio est præcisio seu separatio, quæ, ut patet, impossibilis est, si res integra sumatur. Ergo vel cognitio intellectiva non exorditur per abstractionem, vel intellectus apprehendit directe universale tantum.

2° *Experientia.* Individua designare non possumus, nisi per notas quæ apprehenduntur per sensus, et constituunt peculiare eorum objectum, ut sunt *locus, ætas, figura, color, sonus*, etc.; si sensus has notas non apprehendant, vel si eas apprehensas memoria non retineat, nobis est impossibile designare singularia. Atqui si intellectus singularia corporea perciperet directe, non esset illa impossibilitas. Præterea, etiamsi has notas directe perciperet intellectus, non ideo tamen, secundum systema quod hic impugnamus, perciperet singulare: ipsæ enim non conveniunt necessario uni tantum individuo possibili; et inde, ut habeatur hoc individuum, requiritur alia nota, nempe factum. Atqui cognoscere factum ut actu existens, non est intellectus, sed sensus. Ergo intellectus debet convertere se in sensationem, ut in ea percipiat factum, alioquin ejus cognitio et scientia non erit de tali re existente actu.

3° *Ratione.* Homo est paulo minus ab angelis, quia ejus intellectus non est forma alicujus organi; ideo *intrinsece* se habere debet ad intelligibilia, sicut se habent angeli. Atqui angelicus intellectus pro objecto habet essentias rerum, non prout existunt in individuis. Ergo idem dicendum est de intellectu humano.

Quia vero intellectus angelicus intelligit per ideas a Deo infusas, una cum essentiis individua intelligit; intellectus autem humanus, quum intelligat per ideas

quas sibi per abstractionem procudit, essentias intelligit directe, præcisis individuis. Ideo, ut individua intelligat, necessario debet redire in sensationes in quibus relucent. Hic reditus vocatur *quasi reflexio*, non autem reflexio simpliciter, quia reflexio proprie dicta est reditus alicujus facultatis in proprium suum actum, et quasi reflexio est reditus alicujus facultatis animæ in actum alterius facultatis ejusdem animæ.

163. *Sed dices cum Suaresio.* Prima intellectus abstractio non eo sensu intelligenda est quod fiat separatio seu præcisio quarumdam notarum objecti ab aliis notis ; sed intelligi debet eo sensu quod producatur species spiritualis omnes objecti notas repræsentans, quæ tamen dicitur abstracta, quia in suo esse abstrahit a materialitate phantasmatis. Deinde datur secunda abstractio, in qua intellectus proprio conceptu cognoscit universalia, non curando de singularibus. Porro, abstractione sic intellecta, jam non potest dici quod intellectus non percipiat singularia corporea directe. Ergo.

R. Nego maj. Primo, abstractio ita sumpta non est proprie abstractio, alioquin perceptiones sensus et imaginationes essent quoque abstractiones : sensatio enim est alterius et perfectioris naturæ quam concretum sensile quod in sensum influit ; phantasma ipsum est adhuc perfectius sensatione. *Secundo*, in hypothesi Suaresii, cognitio intellectiva non inciperet ab universali et faciliori ; contrarium tamen fuit supra demonstratum. *Tertio*, illa secunda abstractio reflexa esset sine ratione sufficienti ; siquidem ponitur abstractio proprie dicta ob imperfectionem potentiæ, quæ non potest illico apprehendere objectum adæquate ; unde Deus, utpote perfecte cognoscens, non abstrahit, et angeli, quia non sunt cognoscentes in potentia, sed in actu, non abstrahunt. Atqui per primam abs-

tractionem, juxta Suaresium, intellectus non indeterminate et confuse, sed determinate et distincte percipit omnia quæ in objecto sunt ; ideo secunda abstractio, quæ est reflexa, non potest esse ad incrementum et perfectionem repræsentationis, sed solum ad illius decrementum. *Quarto*, cognitio universalis ordinatur ad cognitionem singularis, et non vice versa. Atqui contrarium esset in opinione Suaresii ; efficeretur enim cognitio intellectiva universalis, solum postquam adæquate cognosceretur singulare. *Quinto* tandem, ut intellectus apprehendat hoc concretum sensile, et non aliud simile, debet aliquatenus percipere illius influxum actualem in sensum : hunc influxum *actualem* percipere non potest, nisi percipiat sensationem tanquam *actualem ;* non potest sensationem percipere tanquam actualem, nisi ad ipsam convertatur, atque illam apprehendat ut facultatis modificationem.

PARAGRAPHUS II.

DE MODO QUO ANIMA INTELLIGIT SEIPSAM ET EA QUÆ IN IPSA SUNT, SIVE DE CONSCIENTIA.

164. « Conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid ; nam *conscientia* dicitur *cum alio scientia ;* applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum ; unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia *testificari, ligare*, vel *instigare*, vel etiam *ex-*

cusare, vel *remordere,* sive *reprehendere;* et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter, uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud *Eccles.* VII: *Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis;* et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum : et secundum hoc conscientia dicitur *ligare,* vel *instigare.* Tertio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit benefactum, vel non benefactum ; et secundum hoc conscientia dicitur *excusare,* vel *accusare,* seu *remordere.* Patet autem quod omnia hæc sequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus, unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi[1]. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur[2]. » Aliunde conscientia deponi potest, dum potentia non potest deponi.

Attamen mos invaluit ut ipsa potentia intellectiva, inquantum est apprehensio eorum quæ in anima peraguntur, et ipsius animæ, designetur nomine peculiari conscientiæ ; et sub hoc aspectu vix differt a vi reflectendi.

[1] Synderesis est habitus quidam naturalis principiorum operabilium ; sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.

[2] Iª p. q. LXXIX, a. 3.

PROPOSITIO I.

Non per suam essentiam anima seipsam intelligit.

165. Prob. 1° *A priori.* Anima humana est quidem intellectualis, sed quia infima est in eo gradu, infima quoque est in ratione intellectualitatis, insufficienterque actuata, ut intelligatur : « intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum ; sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium ; unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens ; unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. » I[a] p. q. LXXXVII, a. 1.

2° *A posteriori.* Si intellectus per essentiam animæ eam et seipsum cognosceret, aperte omnino et perfecte cognosceret ; imo et jugiter in actualem cognitionem incumberet, quia anima intellectui semper præsens est, hoc satis esset ut semper eam perciperet, sicut satis est visui ad percipiendum lumen, quod ipsum præsens sit ; lumen est enim per se visibile. Porro utrumque est contra experientiam ; multi enim errant circa animæ naturam et essentiam ; quinetiam aliqui ignorant se habere animam. Quod vero objiciunt multi

Jansenistæ et Platonici, dicentes minime discerni hanc cognitionem ob illius assiduitatem, quasi in ea mens occalluerit, ridiculum plane est et simile placito pythagorico, cœlum longe lateque sonum edere, non audiri vero ob assuetudinem.

Præterea anima communiter non intelligitur nisi inquantum est principium triplicis vitæ vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ. Atqui, si eam per essentiam ejus cognosceremus, non esset absoluta necessitas attendendi ad ea quæ dimanant ab ipsa.

PROPOSITIO II.

Intellectus cognoscit animæ habitus non per eorum essentiam, sed per eorum actus.

166. Prob. 1° « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et actum purum ; jam autem dictum est quod nihil cognoscitur, nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis ; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur. » Iª p. q. LXXXVII, a. 2.

2° Intellectus non cognoscit animam per seipsam, a fortiori non potest cognoscere habitus per seipsos, quum sint minus subsistentes et minus in actu quam anima.

3° Experientia invicte testificatur nos percipere existentiam habituum, tum in nobis, tum in aliis, solum per actus qui ex eis diffluunt.

PROPOSITIO III.

Actus animæ spirituales in actu signato non per seipsos, sed per alios actus percipit intellectus.

167. Prob. 1° « Intellectus humanus nec est suum *intelligere*, sicut Deus, nec sui *intelligere* est objectum

primum ipsa ejus essentia (sicut angelus); sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur intellectus, cujus est perfectio ipsum *intelligere*.» I[a] p. q. LXXXVII, a. 3.

2° Transacto actu, illius recordatur intellectus ; relicta est igitur in illo species actus ; atque ideo per illam cognoscitur.

3° Si actus per se cognoscerentur, apertius utique cognoscerentur quam solet. « Si autem inquiras cur hæc omnia, per quæ discurrimus, per seipsa clare atque distincte non cognoscantur, quum sint spiritualia et animæ ipsi satis conjuncta, est in promptu ratio; impedimentum scilicet corporis et dependentiam quam pro hoc statu habent vires animæ spirituales ab ipsis sensibus, unde quum illorum nihil percipiatur sensibus, intellectus etiam formare nequit clarum distinctumque conceptum eorum. » Suar. IV *De anima*, cap. V, n° 4.

Dices : « Quidquid cognoscitur, aliquo cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum : quod videtur impossibile. »

R. « Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum *intelligere*, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione ; unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem ; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut supra dictum est (q. LXXXVI, a. 2.) » I[a] p. q. LXXXVII, a. 3.

Notanda.

168. I. Per conscientiam duplici modo nobis innotescere possunt anima, facultates spirituales, et earum actus, scilicet aut quoad existentiam tantum, aut præterea quoad suam naturam. Prima cognitio est spontanea et vulgaris, atque immediate habetur; secunda vero est voluntaria et philosophica, atque mediate tantum, scilicet ratiocinio et pervicaci aliqua indagatione obtinetur.

Quod prima cognitio sit immediata, non autem discursiva, patet evidenter experientia et ratione: nam actus per conscientiam percipitur non abstractive, sed concretive, nimirum prout inhæret facultati, sicut oculus non videt albedinem, sed album. Præterea, si res aliter esset, nullo modo posset adstrui existentia ipsius *Ego cogitantis;* possemus quidem ex operationibus inferre existentiam *alicujus* causæ, non autem *talis* causæ; quia natura harum operationum non requirit ut producantur a tali causa; possent enim produci ab alia causa ejusdem generis aut speciei.

Quod vero secunda cognitio sit discursiva, patet etiam experientia et ratione: experientia quidem, quia nonnisi ægre et valde imperfecte cognoscitur natura animæ, potentiarum et operationum; unde multi errant circa illarum naturam: ratione autem, quia natura operationum per objecta, natura facultatum per operationes, et natura animæ per facultates innotescit.

169. II. Conscientia duplex potissimum distinguitur, scilicet *directa* seu *confusa*, et *reflexa* seu *distincta*. Per conscientiam directam apprehenditur operatio elicita, et illius objectum in actu elicito; ipsa comitatur omnem mentis nostræ operationem, si nulla sit

perturbatio aut impedimentum in facultatibus internis (quando enim nihil obstat, agunt per modum unius) quia eo ipso quod facultas intellectiva operatur, resultat in intellectu imperfecta species illius actus. Dico *facultas intellectiva*, non autem intellectus simpliciter, quia actus voluntatis natus est producere speciem sui in intellectu ; utraque enim facultas utpote spiritualis, non tantum radicatur in eadem anima, sed etiam pro subjecto eam solam habet ; imo intellectus est quodam modo principium voluntatis, ideo et voluntas et illius actus sunt in intellectu sicut principiatum in principio.

Conscientia *reflexa* seu *distincta* habetur quando intellectus redit in suum actum, eique obtutum defigit, ut clare distincteque illum percipiat. Hæc recogitatio, si eliciatur sub ductu voluntatis, sibi adsciscit nomen *reflexionis ;* quæ est *psychologica*, si consideretur cogitatio inquantum est affectio et qualitas animæ ; et est *ontologica*, si hæc cogitatio consideretur inquantum est repræsentatio alicujus objecti.

PARAGRAPHUS III.

DE MODO COGNOSCENDI SUBSTANTIAS SEPARATAS SEU SPIRITUS.

I. Modus cognoscendi Deum.

170. Certum est nos, non posse Deum per propriam illius speciem, seu immediate ac intuitive in hac vita cognoscere, ut constat ex dictis in Theologia naturali ; et confirmari potest nunc argumento generali. Nulla substantia spiritualis potest a nobis cognosci prout in se est per propriam ejus speciem, sed duntaxat per aliquem ejus effectum ; intellectus enim noster species

intelligibiles acquirit mediantibus objectis sensibilibus, ac mediantibus actibus qui inde procedunt ; sed nulla substantia spiritualis objici potest sensibus ; non ergo potest sui speciem intellectui imprimere. Quapropter substantias separatas, quas angelos nuncupamus, immediate et per propriam speciem cognoscere non valemus.

Certum est quoque nos, posse existentiam, quædam attributa, necnon et operationes Dei ad extra cognoscere mediate, videlicet per creaturas ; an vero mediate possimus etiam angelorum existentiam et aliqua eorum attributa cognoscere, non est tam evidens. Juxta Suaresium, angelos existere ostendi potest quadam morali evidentia, qua homo minime pervicax convincetur ; sed illud non potest ostendi demonstratione cogente intellectum. Cæterum quasdam accipe probationes.

II. Rationes quibus suadetur existentia angelorum

171. 1° Evidenter cognoscimus animam nostram esse spiritualem, atque esse in hoc genere incompletam substantiam : evidenter quoque cognoscimus Deum esse substantiam spiritualem summam et primam in illo ordine : tandem scimus evidenter ordinem substantiarum spiritualium esse omnium perfectissimum ; natura enim est magis sollicita de rebus perfectis, quam de imperfectis ; ideo, quia producit res pure corporeas, partim spirituales, ut homines, debuit a fortiori producere res pure spirituales, scilicet angelos. Ipsi enim maxime assimilantur Deo, et complent supremum gradum creaturarum spiritualium, qui in anima nostra est tantum inchoatus atque imperfectus : naturæ autem ordo postulat ad complementum

universi ut substantiæ completæ et perfectæ in illo gradu inveniantur.

2° Dantur in mundo effectus qui non possunt adscribi nisi angelis; hujusmodi sunt interiores locutiones vel motiones, quibus ad bonum, vel malum inducimur, quas ab aliqua superiori causa seu spiritu provenire manifesta fere experientia notum est ; et sæpe etiam contingit hujusmodi locutiones vel apparitiones esse visibiles, de quibus apud philosophos ipsos multa inveniuntur, qui hos spiritus interdum genios, interdum dæmones et deos appellant.

3° Quum mundus sit ordinatissimus, oportet ut inferiora superioribus obediant ; inde sicut corpus animatum subjacet animæ, a qua movetur, ita omne corpus subjacet angelis tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab ipsis possit moveri ; unde Aristoteles ipse motum cœli tribuebat spiritibus ; et Augustinus dicit *quod unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam ;* et Gregorius, IV *Dialog.,* dicit quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

III. Ponderantur hæ rationes.

172. Primum argumentum est quidem valde suadens, non tamen omnino convincens, præsertim respectu pervicacis, quia ratio humana ex se non potest absolute judicare quod non satis sit ad perfectionem et complementum universi, ut existant homines tantum. Tamen censeo illud esse convincens pro philosopho qui vera doctrina imbuitur circa naturam animæ rationalis et providentiam Dei. Intellectualis gradus est in homine inchoatus tantum, et mixtus inferioribus atque veluti extraneæ naturæ ; oportet igitur ut sint substantiæ in quibus inveniatur purus et immixtus, et secundum

completam atque perfectam naturam suam. Insuper species sunt numerosiores prout pertinent ad genera perfectiora ; « nam in inferioribus gradibus est mira varietas sentientium, vegetantium et aliorum corporum, quanta fuit expediens, ut singuli rerum ordines completam perfectionem in universo habeant ; ergo majori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Imo, si hujusmodi conjecturæ recte ponderentur, non solum probant esse in universo immateriales intelligentias, sed etiam esse in majori numero, et in majori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, vel etiam quam sint omnes simul sumptæ, quod sensit D. Thomas, Iª p. q. L, a. 4.[1] »

Non est evidens omnino interiores motus vel locutiones provenire ab agente intellectuali extrinseco ; possunt enim provenire ab interna vi ipsius animi, mediis objectis quæ illi occurrunt. Deinde, etsi demus provenire ab extrinseco, non idcirco inferri potest existentia angelorum : si enim effectus bonus est, potest adscribi immediate Deo ; si vero est malus, non potest quidem adscribi Deo, sed potest adscribi malis animabus separatis. Attamen, si facta quædam historica acute perpendamus, atque traditionem etiam mere humanam consulamus, existentia malorum spirituum videtur certa ; et quum non creati fuerint mali, tenendum est quosdam spiritus permansisse bonos, alioquin Deus in creatione purorum spirituum fine intento multum fuisset defraudatus. Unde ipsemet Suaresius dicit tantum hanc cognitionem non pertinere ad inventionem et scientiam ex effectibus, sed ad disciplinam et fidem humanam.

Tertium argumentum videtur fundari petitione

[1] Suar. *Metaph.* disp. xxxv, sect. i, n. 9.

principii, nam licet verum sit Deum regere substantias inferiores per superiores, non ideo existunt puri spiritus. Illud principium sic applicari debet : si existunt substantiæ superiores substantiis quas contemplamur, has per illas regit Deus. Sed quæstio præcise est an existant aliæ substantiæ excellentiores, respectu quarum substantiæ quas contemplamur, debeant dici inferiores. Unde potest supponi Ecclesiæ Patres in dictis locis non probare existentiam angelorum, sed eam præsupponere omnino certam ex revelatione divina.

Attamen videtur certum quosdam Ecclesiæ Patres et quosdam philosophos existimasse cum Aristotele existentiam spirituum posse concludi ex motu cœli, quod suadent potissimum sequenti argumentatione. Motus cœli non est propter astra ipsa, quia ut existant et conserventur, non indigent moveri, neque moveri tali modo, ideo non est illis naturalis ille motus. Est quidem naturalis ipsi universo et cœlo, quatenus est præcipua pars ejus ; non vero tanquam debitus cœlo secundum privatam propriamque perfectionem et naturam : unde quamvis aliquando quiesceret, non violenter quiesceret, neque aliqua perfectione debita careret. Sed quod non profluit a natura rei, venit ab extrinseco. Ergo motus cœli habet causam extrinsecam. Porro illa causa extrinseca non est Deus immediate, « quia magis consentaneum est rationi ut effectum illum faciat per subjectam sibi creaturam. Ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem cœlis et inferiorem Deo, quæ non potest esse nisi intelligentia.[1]» Unde Divus Thomas, I^a p. q. cx, a. 1, docet non tantum sanctos Doctores omnes,

[1] Suar. *Metaph.* disp. xxxv, sect. i, n. 19.

sed etiam omnes philosophos qui incorporeas substantias posuerunt, admisisse omnia corporalia regi per angelos ; et Suaresius, ut jam in Theologia naturali innuimus (n. 154), dicit modo absoluto nos ex revelata doctrina habere Deum gubernare corporalia per spiritualia. D. Thomas fatetur « res corporales habere quidem determinatas actiones ex naturis sibi divinitus inditas ; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur ; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum : et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.» Iª p. q. cx, a. 1.

ARTICULUS IV.

DE VARIIS INTELLECTUS HUMANI MUNERIBUS ET NOMINIBUS.

173. Intellectus humanus varia munera habet, et ideo multa obtinuit nomina. Si consideretur ut nuda potentia, retinet nomen *intellectus* ; si consideretur prout rem simplici intuitu intelligit, vocatur *intelligentia,* quamvis illa vox magis proprie operationem ipsam designet ; si consideretur ejus dignitas et præstantia, vocatur *mens*, quia veritatem quasi metit in rebus. Sed potissimum designatur sub nominibus *rationis*, *intellectus speculativi* et *practici*, atque *memoriæ*.

PARAGRAPHUS I.

DE RATIONE HUMANA.

174. « Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere : ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelli-

gibilem cognoscendam : et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionys. dicit, cap. III *de divin. nom.* Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur : et ideo *rationales* dicuntur. Patet ergo quod *ratiocinari* comparetur ad *intelligere*, sicut *moveri* ad *quiescere*, vel *acquirere* ad *habere*; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus, in via judicii resolvendo, redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem, etiam in naturalibus rebus ; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco : multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur : et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus [1]. »

175. Unde patet quam merito scholastici, post S. Augustinum, S. Ambrosium (lib. *de Noe et Arca,* cap. IV), et omnes veteres definierint hominem *animal rationale* [2]. Illa enim definitio quam explicitius expri-

[1] Iª p. q. LXXIX, a. 8. o.

[2] S. Augustinus, II *De ordine*, cap. 11, n. 31, dicit : « Ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est : *Homo est animal rationale mortale.* Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additas duas differentias, quibus, credo, admonendus erat homo, et quo sibi redeundum esset, et unde fugien-

mit genus proximum et differentiam propriam: si vero definiretur: *Animal intellectuale*, vel: *substantia intellectualis corpori organico substantialiter unita,* non explicite exprimeretur imperfectio intellectus humani, qui, ut discat, debet plerumque ratiocinari.

PARAGRAPHUS II.

DE INTELLECTU SPECULATIVO ET PRACTICO SEU OPERATIVO.

176. Speculativus et practicus intellectus differunt præsertim ex parte finis; nam finis speculativi est veritas; finis vero practici est opus (praxis græce redditur latine operatio). Cognitio speculativa vindicat pro materia proxima circa quam versatur, rem cognitam; pro fine autem, ipsam veritatem, quæ de re illa potest demonstrari. At vero cognitio practica pro materia et objecto sortitur operationem humanam; et pro fine, rectitudinem illius; idcirco rem considerat ut operabilem.

Hinc 1° Speculativus maxime circa universalia, dum practicus circa singularia, videlicet actiones, versatur; atque non versatur circa universalia, nisi in ordine ad singularia.

2° Speculativus est maxime de æternis ac necessariis; practicus vero est maxime de contingentibus (sub his respectibus intellectus vocatur ab Augustino ratio superior et ratio inferior). Sed non sunt duæ facultates realiter distinctæ; nam objectum adæquatum intellectus est ens seu intelligibile, sub quo continentur practicum et speculativum, et eorum actus

dum. Nam ut progressus animæ usque ad mortalia lapsus est; ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale: et alio a divinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit: hinc nisi se averterit, divina non erit. »

tanquam objecta partialia. Attamen habitus speculativus scientiæ, et habitus scientiæ practicæ realiter distinguuntur, sicut et operationes quæ ex illis profluunt : sed non ideo intellectus practicus et speculativus inter se formaliter differunt, alioquin prope innumeræ essent fingendæ facultates in homine, quum tam varii sint ejus actus. Præterea facultas est universalior quam habitus, præsertim intellectiva, quæ est universalissima in suo genere : unde eadem facultas multos habere potest simul habitus.

PARAGRAPHUS III.

DE MEMORIA.

I. Datur genuina memoriæ notio.

177. Memoria est thesaurus seu locus specierum receptarum, vel etiam vis receptiva et conservativa specierum. Duplex est, sensitiva nimirum et intellectiva : homo enim recordatur non solum eorum quæ sensu apprehendit, sed etiam operationum intellectus et rerum spiritualium, quæ nullo pacto possunt sensu percipi. Quod vero detur memoria sensitiva, patet insuper experientia brutorum, quæ hac facultate pollent.

In actu memoriæ duo consideranda sunt, *reproductio* speciei et apprehensio præteriti seu *recognitio*. In reproductione speciei alicujus rei olim perceptæ, eodem fere modo se habent sensitiva et intellectiva memoria ; sed in apprehensione præteriti essentialiter discrepant. *Primo* enim sensitiva *materialiter* tantum, intellectiva autem memoria *formaliter* apprehendit præteritum, quum temporis rationem cognoscat. *Secundo*, memoria sensitiva *directe* apprehendit præ-

teritum; memoria autem intellectiva, in systemate D. Thomæ, *indirecte* tantum, videlicet per quamdam reflexionem in sensationem apprehendit præteritum : « Præteritum enim ut præteritum, quum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet. »

Attamen hoc volumus dictum de objecto tantum; nam actus intellectivus quo olim perceptum fuit illud objectum, licet singularis sit, potest directe apprehendi a memoria intellectiva, quia, ut jam innuimus, intellectus objectum singulare, non ob ejus singularitatem, sed ob ejus conditiones materiales non potest directe apprehendere; actus autem intellectualis ex se immunis est ab his conditionibus. Quapropter in memoria sensitiva apprehenditur directe et præteritio objecti et præteritio actus[1]; in memoria autem intellectiva præteritio objecti indirecte tantum apprehenditur.

II. Exponitur refelliturque duplex error, et amplius declaratur memoriæ natura.

178. Nunc autem aliquid pertingere oportet de modo quo præterita cognoscimus; deinde aperire oportebit an memoria sit facultas peculiaris formaliter distincta a cæteris. Quidam cum Avicenna existimant post actum intelligendi, intellectum non conservare species, sed quandocumque cognoscit præteritum, fieri novam productionem speciei a phantasmate et intellectu agente. Si enim, dicunt, potentia cognoscitiva conservaret species, semper cognosceret,

[1] « Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse; non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc. » Iª p. q. LXXIX, a. 6, ad 2m.

quia semper præsto esset cognoscendi causa, nimirum potentia specie informata. Præterea, juxta Avicennam conservatio speciei fieri non potest sine organo : atqui intellectus non instruitur organo : ergo. Unde, juxta eosdem, habitus scientiæ nihil aliud est quam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem. Tamen est communis sententia species rerum repræsentativas conservari, non actu, sed habitu.

PROPOSITIO I.

Actu memoriæ non conficitur nova species objecti, sed revocatur in actum species quæ conservata fuit in habitu.

179. Probatur. 1° Intelligibiles species non pendent a præsentia objecti ut conserventur ; illa enim dependentia existit tantum pro externis et communi sensibus : nec assignari potest causa cur corrumpantur, quum ipsæ et earum subjectum sint spiritualia. Atqui frustra conservarentur, si non eo fine, ut reproducerentur ; quod admitti non potest, quia nihil frustra Deus in homine, maxime in parte ejus intellectiva, reposuit. Ergo.

2° « Materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit ; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori influxu effluxas[1].» Atqui frustra conservarentur, si non eo fine, etc. Ergo.

3° Scientia habitualis consistit potissimum in ordine specierum. Atqui, si non permanerent species,

[1] Ia p. q. LXXIX, a. 6.

ille ordo esset impossibilis, maxime quia multæ species nonnisi magno discursu et labore comparantur. Ergo.

4° Tandem anima separata non recordaretur rerum quas gessit in corpore, si non permanerent species. Atqui Scriptura sacra testatur animam harumce recordari. Vide *Luc.* XVI, et *Isaiæ* ultimum. Ergo.

PROPOSITIO II.

Memoria intellectiva non est facultas ab intellectu formaliter distincta[1].

180. Prob. 1° Facultates formaliter distinctæ habent objecta formaliter distincta, quum per ea specificentur. Porro intellectus et memoria intellectiva non habent objecta formaliter distincta : objectum enim adæquatum intellectus est ens in tota sua latitudine sumptum; ideo, quum nihil memoria percipere possit quod non habeat rationem entis, patet hanc facultatem esse ipsummet intellectum sub peculiari aspectu consideratum; sicut patet potentiam visivam, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, esse eamdem, sive respiciat album, sive respiciat rubrum.

2° Species retinet facultas in qua recipiuntur; « ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare sicut et recipere.» 1ª p. q. LXXIX, a. 7. Atqui recipiuntur in intellectu. Ergo.

III. Memoriæ adjutores.

181. Præcipui memoriæ adjutores sunt *attentio* et

[1] An vero memoria sensitiva sit alia facultas ab imaginatione distincta realiter, controvertitur.

associatio idearum. 1° Attentio non est quælibet applicatio animæ ad objectum, sed applicatio aliquatenus intensa, quæ communiter fit ductu voluntatis. Aliquando objectum ita percellit atque allicit mentem, ut ipsa sponte sese applicet atque inhæreat objecto; tum attentio appellatur *spontanea,* vel etiam *directa;* si autem fiat ductu voluntatis, appellatur *voluntaria,* vel etiam *reflexa.* Quum anima nostra sensim cognitionem acquirat abstrahendo a phantasmatibus, patet hanc cognitionem esse perfectiorem nitidioremque, prout perfectiora nitidioraque sunt phantasmata : sed perfectiora nitidioraque erunt phantasmata, prout major erit influxus objectorum, et intensior activitas potentiæ quæ illa producit : ad hoc autem requiritur magna et pervicax attentio, ut patet; quæ enim expectantur et attentionem excitant, melius hærent, quam quæ prætervolant; sic horridi vel jucundi spectaculi facile recordamur. Quia autem homo est capax tantum finitæ et valde circumscriptæ attentionis, patet illam fieri remissiorem, prout ad varia objecta distrahitur; quapropter ad complexum objectum accurate apprehendendum, opus est analysi, ut avocatione mentis partes separatæ melius seorsum perpendantur. Hinc oritur *meditatio,* quæ est profunda atque iterata mentis attentio alicui rei voluntarie adhibita.

2° Associatio idearum est vinculum seu relatio qua ideæ inter se connectuntur, ita ut una alteram consequatur, ejusque adminiculo revocetur. Hoc vinculum est vel naturale, vel arbitrarium, prout a rei natura, aut a libito cogitantis fundamentum accipit. Multa sunt associationis naturalis principia, inter quæ similitudo, temporis vel loci conjunctio, et omnis relatio; associatione idearum innititur ars *mnemonica.*

* ARTICULUS V.

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ.

Ad perfectam notitiam naturæ cognitionis humanæ oportet aliquid pertingere de illius cognitione, postquam a corpore recesserit; quod ut præstemus, nonnisi synopsim contexere possumus. Abstrahimus a statu gloriæ; illa enim quæ habet anima ut sic, sunt ei supernaturalia; atque agimus de his quæ anima separata est naturaliter habitura.

I. Media illius cognitionis.

182. 1° Certum est, animam separatam non conservare repræsentationes sensibiles rerum, neque ea quæcumque afficiunt facultates sensitivas; quum enim illæ facultates sint compositi, non autem solius animæ, in ipsa non permanent formaliter, sed radicaliter et fundamentaliter tantum.

183. 2° In anima separata manent, quantum est ex natura illius animæ, omnes species intellectuales, et habitus tum intellectus, tum voluntatis, quos in hac præsenti vita acquisivit; species enim et habitus intellectus voluntatisque sunt spirituales, neque pendent a corpore. Dico *quantum ex natura animæ,* quia, quum in ordine rerum existenti anima separata non maneat in puris naturalibus, sed vel præmio gloriæ, vel pœna inferni afficiatur, de facto non manebunt in illa multa ex eis quæ in terra acquisivit : nam in beata vita non manebit imperfectus habitus, quia ejus statum dedecet; damnata vero anima nihil supernaturale retinebit, etiamsi in ea maneant habitus naturales, ut cedant ei in pœnam.

Dices : D. Paulus, I *Corinth.* dicit *quod scientia* (in cœlo) *destruetur.*

R. Apostolus ibi loquitur de dono scientiæ quod comitatur fidem ; ideo destruetur una cum aliis habitibus obscuris ; sed scientiæ evidentes permanebunt in patria.

Inst. Scientia proprie dicta non permanebit saltem in damnatis; nam *Ecclesiastes* IX, dicitur : *Mortui vero nihil noverunt... Nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.*

Respondet D. Hieronymus ibi prosopopæiam esse in persona hominis suadentis alium, ut se tradat voluptatibus; unde subdit : *Vade ergo, et comede in lætitia panem tuum.* Alii respondent Sapientiam loqui ironice, quasi referendo et irridendo ea quæ mali apud se arbitrantur. Alii exponunt quod nihil noverunt mortui eorum quæ in hac vita geruntur : quod verum esse de animabus non glorificatis habetur ex D. Thoma, et D. Augustino, *de cura pro mortuis agenda.* Alii tandem dicunt damnatos nihil novisse eorum quæ illis deberent prodesse.

184. 3° Præter species quas in hac vita acquisivit anima, alias habebit, alioquin ejus cognitio esset valde imperfecta ; præterea anima pueri decedentis in originali culpa, sub ea imperfectissima conditione ignorantiæ completæ in perpetuum relinqueretur, quum Deus nihil gratuitum illi conferat ; sed tantum ea quæ sunt naturalia.

II. Modus quo anima separata novas species acquirit.

185. Quum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, patet animam separatam non abstrahere species a phantasmatibus, nec intelligere per conversionem ad phantasmata. Scotus exi-

stimat animam separatam abstrahere species non a phantasmatibus, sed ex objectis ipsis, quia sicut in corpore convertit se ad phantasmata, ita separata potest se convertere ad res objectas. Sed hæc Scoti opinio procedit ex falsa doctrina circa modum quo intellectus agens producit species : certum quippe est illum non esse productivum specierum, nisi ab aliquo determinetur; dum autem unitur corpori, determinatur a phantasmatibus; separatus vero jam determinari non potest, quia determinatio per hoc perficitur quod utrumque in eadem anima radicatur, sicque anima operante per phantasiam et versante circa aliquod objectum, trahitur intellectus ipse ad efficiendam speciem illius; atque hoc est ad phantasmata converti. Nihil autem horum habet locum in anima separata, quia phantasia caret. Ideo dicendum est, animam novas acquirere species ex influentia divini luminis, quarum fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde quam cito cessat conversio ad sensibilia, convertitur ad superiora, scilicet ad res actu intelligibiles; hoc autem est cognoscere recipiendo species per infusionem a substantiis separatis et maxime a Deo. Hic modus intelligendi convenit modo existendi animæ separatæ, quæ assimilatur angelis; aliunde non est possibilis alius modus intelligendi.

186. Probabile est animam separatam posse recipere species ab aliis substantiis separatis : nam ideo ponitur intellectus agens ad efficiendas species, quia phantasia, utpote sensitiva, non potest spirituale efficere; igitur objecta quæ ex se spiritualia sunt, poterunt efficere species sui in intellectu, sicut id quod est actu visibile, producit sui speciem in oculo vel speculo.

Sed oppones : 1° Illæ species producerentur imme-

diate ab angelorum substantia; sed nulla creatura operatur immediate per suam substantiam. 2° Unus angelus imprimeret in altero sui speciem, quod falsum est. 3° Solus Deus movet efficaciter voluntatem; sed intellectus non est minus nobilis quam voluntas : ergo.

Ad 1^m. Nullum est inconveniens ut angelus immediate per suam substantiam efficiat species intentionales, sicut fit in colore et in aliis objectis sensuum externorum. Rursus nullum inconveniens est ut substantia sit immediatum principium actionis assimilativæ in esse intentionali.

Ad 2^m. Nego sequelam, quia de facto omnes angeli receperunt totam suam perfectionem a principio, omnesque species intelligibiles; unde non est cur aliunde recipiant.

Ad 3^m. Nego paritatem : voluntas enim non movetur ab alio effective quoad actum primum; intellectus vero in actu primo constituitur per objectum suum.

III. Novus modus acquirendi species est naturalis animæ separatæ.

187. Non desunt qui teneant, hunc novum modum acquirendi species esse supernaturalem; sed D. Thomas, Suaresius et multi alii oppositum jure docent. Nam *primo* naturalis ordo rerum est, ut superiora juvent inferiora, et præcipue ut unaquæque res juvetur ab auctore suo, et ab illo recipiat complementum necessarium. Sed ille modus intelligendi est complementum animæ separatæ, maxime animæ pueri decedentis in originali; nam licet in pœnam sit carentia visionis Dei, attamen puer non habet aliam pœnam, et aliunde habere potest omnem perfectionem

naturæ consentaneam. *Secundo,* infusio specierum in angelis est eis naturalis. Ergo est etiam naturalis animæ separatæ. Licet status ille sit aliquo modo *præter naturam animæ,* tamen absolute sequitur ex conditione ipsius; quia enim anima est forma subsistens, et forma corporis corruptibilis, ex conditione sua manere debet aliquando separata, quum corpus debeat corrumpi; imo diutius manere debet separata quam in corpore, naturaliter loquendo. Est autem inconveniens quod non habeat naturalem modum acquirendi species in diuturno statu separationis, quum aliquem habeat in statu brevissimo.

IV. Cognitio substantiarum spiritualium ab anima separata.

189. 1° Anima a corpore separata intelligit convertendo se, non ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt intelligibilia secundum se; et quum ipsa sit sibi actu præsens atque actu intelligibilis, seipsam intelligit per seipsam, id est, non per aliquam speciem, sed per suam substantiam. In hoc æquiparatur omnibus substantiis spiritualibus, scilicet angelis, qui sunt actu intelligibiles per seipsos. Hæc est opinio D. Thomæ, cui favet Suaresius, VI *De anima,* cap. v, n. 6.

190. 2° Anima separata aliquatenus Deum cognoscit, non per ejus essentiam increatam, quia hæc est supernaturalis cognitio, sed per suam essentiam. *Primo* enim naturale est, cognito effectu, devenire in cognitionem causæ; sed anima est effectus Dei, seque separata cognoscit evidenter et comprehensive; atque ideo sese cognoscit ut productam a Deo. *Secundo,* anima est quædam imago et similitudo Dei; sed impossibile est cognoscere perfecte imaginem et similitudinem, quin eo ipso cognoscatur typus et exemplar; ergo. Verum est tamen animam non tan-

tum per se, sed etiam per cognitionem aliarum creaturarum, præcipue animarum atque angelorum posse Deum cognoscere, quum sint etiam effectus et imagines Dei.

191. 3° Anima separata potest quidem per essentiam suam quidditative et in communi cognoscere essentiam aliarum animarum, non vero illarum existentiam et singularitatem. Animæ separatæ sunt ejusdem speciei, ideo cognoscendo seipsam anima cognoscit quidditatem aliarum; at, quum nec efficiens, neque exemplaris earum causa sit, neque ullo modo ipsa ab eis dependeat, non potest illas distincte per suam essentiam cognoscere in particulari; quippe essentia sua ipsi repræsentat, non earum singularitatem, sed tantum rationem communem.

192. 4° Anima separata non potest intelligere per essentiam suam angelos; non sunt enim ejusdem speciei cum ipsa; aliunde angeli nullo modo sunt causa animæ. Attamen potest quasi discursive inferre existentiam substantiarum seipsa nobiliorum, quia potest cognoscere se habere infimum gradum in intellectualibus eumque incompletum sortiri; ideo concludere potest ad perfectionem universi existere substantias seipsa nobiliores.

193. 5° Anima separata per species divinitus infusas distincte et perfecte cognoscit alias animas separatas, cum quibus debet habere consortium. Probabile est ipsam cognoscere etiam distincte angelos per species infusas aut a Deo, aut ab ipsismet angelis, siquidem anima separata nata est inire consortium cum angelis. Sed quum angeli sint excellentiores anima, non possunt ab ea comprehendi atque perfecte cognosci. Vide I^{am} p. q. LXXXIX, a. 2.

V. Cognitio substantiarum corporearum ab anima separata.

194. 1° Anima separata, juxta D. Thomam, habet cognitionem certam, sed communem et confusam de omnibus naturalibus. Cognoscit enim per species infusas, quæ ex se quidem natæ sunt repræsentare objecta, non tantum in communi, sed etiam in singulari; at, cum virtus animæ sit debilior respectu harum specierum, inde fit ut per eas habeat tantum cognitionem communem et confusam; dum angeli, quia eorum virtus est quam maxime proportionata his speciebus, per eas distincte objecta singularia percipiunt. Attamen anima separata cognoscit distincte singularia ad quæ determinatur per cognitionem in vita acquisitam, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem.

Suaresius existimat animam posse accipere species infusas sibi proportionatas, quibus distincte singularia cognoscat sine alia determinatione; sed singularia quæ cognovit in hac vita cognoscere distincte per eorum species conservatas. Igitur, secundum D. Thomam, species in vita acquisitæ sunt tantum causa determinans cognitionem suorum singularium; dum, juxta Suaresium, illæ species sunt ipsum medium cognitionis etiam pro anima separata.

195. 2° Anima separata potest cognoscere alia singularia corporea præter ea quæ in hac vita cognovit, sed per dispensationem Dei infundentis species illa repræsentantes. At illa dispensatio non est necessaria ad complementum et perfectionem intellectus, sed ad praxim tantum, quæ in separatis animabus non habet locum. « Animæ mortuorum, secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi, segregatæ

sunt a conversatione viventium et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt a corpore separatæ [1]. Unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius, in XII *Moralium,* dicens : *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis.* Et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt dictincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in lib. *De cura pro mortuis agenda,* dicens, cap. XIII, quod *animæ mortuorum rebus viventium* non intersunt [2]. » Ergo animæ separatæ non cognoscunt ea quæ in terra peraguntur, quia hæc cognitio non pertinet ad earum naturalem novum existendi modum, non vero quod sint prohibitæ per distantiam localem, ut quidam tenent : distantia localis plurimum impedit actionem localem, non vero eam quæ est pure spiritualis, quia non pendet a loco. In sensibus autem impedit, quia recipiunt species ab objecto, quæ necessario per medium diffunduntur; si tamen sensus apud se haberet species, profecto distantia non impediret sensationem. Vide I p. q. LXXXIX, a. 7. Attamen animæ separatæ possunt discere multa ex his quæ in terra peraguntur, tum per angelos, tum per animas posterius decedentes.

196. 3° Si vero attendamus ad supernaturalem Dei providentiam, res se alio modo habet. Animæ damnatorum, ea quæ hic geruntur, nonnisi per dæmones,

[1] « Quod mortui viventibus appareant qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum, vel malorum, etiam ignorantibus mortuis. » Ia p. q. LXXXIX, a. 8, ad 2m.

[2] Ia p. q. LXXXIX, a. 8.

vel ex Dei ordinatione norunt, ad majorem pœnam. Animæ in limbo nihil cognoscunt de hac vita, quum nihil ad eas attineat. Beatis animabus pleraque revelantur; sed quia justitiæ divinæ sunt perfectissime conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit. Vide D. Gregor. XII *Moralium,* XIII et XV, et *Psalm.* CVIII; D. August. *De cura pro mortuis;* D. Thomam II. II, q. LXXXIII, a. 4, et I p. q. LXXX, a. 8.

VI. Status intermedius animæ humanæ.

197. Præter connaturalem statum, in quo anima penitus corpori adhæret, et statum separationis, experientia testificatur dari aliquando statum quasi intermedium, in quo anima videtur nec omnino corpori adhærere, neque omnino esse separata ab illo. « Anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos : homines etiam dormientes quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, *ex superiorum impressione,* aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens æternitatis et temporis, recedens ab infima appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, per-

fecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet [1]. »

CAPUT III.

DE FACULTATIBUS APPETITIONIS ANIMÆ HUMANÆ.

ARTICULUS I.

DE FACULTATIBUS APPETITIONIS IN GENERE.

I. Earum notio.

198. Appetitus, ut significat nomen, est quædam alicujus rei inclinatio ad aliquid ; est naturalis aut elicitus. Appetitus naturalis dicitur quælibet propensio cujusvis rei in suum proprium bonum ; sed hæc propensio metaphorice tantum appellatur appetitus, quia nec est specialis potentia, neque fit per actionem ipsius appetentis ; est tantum coaptatio naturalis quam quæque res habet cum ea ad quam ordinatur. Unde talis appetitus non supponit cognitionem, nec fit ab ipso appetente, sed illi datur a natura : quare appetitus naturales tot multiplicantur quot sunt diversæ inclinationes naturales. Præter appetitum naturalem, est in qualibet re instructa vi cognoscendi specialis potentia animæ, per quam actione sibi propria vitaliter appetit ; et de hoc åppetitu tantum nunc agimus. Atque definitur : *Vis* seu *facultas qua homo ex cognitione sibi propria se inclinat ad bonum.*

[1] II *Cont. Gent.* LXXXI.

II. Appetituum existentia.

199. Existere in nobis appetitum elicitum multipliciter probari potest. 1° Appetitus sequitur formam, ideo juxta diversum modum et rationem formæ, diversa ratio appetitus consequitur. Unde quum inanimatæ res informentur solum naturali forma, solam habent inclinationem naturalem quæ consequitur naturalem formam; res autem cognoscentes, quum informentur etiam per cognitionem sui et aliarum rerum, ita ut aliquatenus fiant res cognitæ, ideo altiorem nactæ sunt appetitum, scilicet vitalem, qui cognitionem consequitur. 2° Res cognoscentes prius intendunt propria bona, quam quærant et exsequantur media quibus ea bona sunt consecuturæ : quo fit ut in suis operibus cognitione ducantur. Necessaria ergo est potentia ad appetenda bona quæ intendunt consequi; parum enim esset bona intenta cognoscere, nisi etiam appeterentur. Quare si non daretur appetitus, consecutio plane non daretur; appetitus est causa executionis, et mediat inter cognitionem et executionem. 3° Res non cognoscentes non se movent, sed potius moventur, vel saltem feruntur pondere quodam naturali ad perfectiones suas, quando eis carent; at vero res cognoscentes se movent, non solum ex pondere naturali, sed cognitione. Ex qua oritur in eis pondus aliquod seu appetitus, ratione cujus ad perfectiones non habitas sponte moventur. 4° In animali diversæ sunt potentiæ et instrumenta operationum; porro requiritur aliqua potentia quæ eas applicet ad operationes suas, alioquin nec ordo, neque vigor ipsis inesset; hæc autem potentia appellatur appetitus.

III. Appetituum objectum.

200. Quod appetitur, appellatur bonum, quia appetitur sub ratione convenientis ; et licet in se sit aliquando malum, nihilominus appetitur sub ratione boni, quia appetitus est quædam inclinatio ad propriam perfectionem. Unde si appetatur tanquam bonum id quod est in se malum, hoc fit ex errore facultatis apprehensivæ.

In actu appetitus, id est, in appetitione, sicut in perceptione, invenitur aliquid per modum operationis, et aliquid per modum operati, nempe via et terminus, non realiter, sed modaliter tantum distincta ; ubi enim datur qualitas nove producta, productio illius debet existere ; actus autem appetitus est aliqua qualitas. Vide I p. q. XXVII, a. 3, et q. XXXVII, a. 1. Quod producitur est ipsemet actus quo appetitur : et ille actus est veluti quoddam pondus in rem, juxta vulgatum Augustini : *Amor meus, pondus meum, illo feror, quocumque feror.* Qua etiam de causa amans dicitur esse in re amata ; *Math.* v : *Ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum.* Ideo per appetitum homo quasi transit in rem appetitam ; dum econtra per cognitionem res percepta quasi transit in hominem : et hinc collucet quanam ratione appetitus dicatur facultas *motus*, et facultas apprehensiva dicatur facultas *quietis* ; et quanam ratione objectum apprehensum participet dignitatem cognoscentis, dum econtra ipsamet facultas appetitiva participat dignitatem objecti quod appetit.

IV. Appetituum partitio.

201. Quia cognitio est fons et origo appetitus, tot

sunt gradus appetituum quot cognoscentium; ac proinde duplex datur appetitus, nimirum *sensitivus et rationalis*: hæc conclusio est omnium theologorum et philosophorum. Aliunde appetitus qui sequitur cognitionem sensitivam, nequaquam superat talem gradum, et versatur tantum circa sensibilia concreta; appetitus autem consequens intellectivam cognitionem non debet esse ordinis inferioris quam cognitio, ideoque versari potest circa res spirituales. Sunt ergo distincti illi duo appetitus, quorum primus in brutis, secundus in angelis, et uterque in homine reperitur. De fide etiam certum est dari in homine hos duos appetitus, quorum repugnantia describitur pluries in sacra Scriptura: *Rom.* VII, *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Gal.* V: *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, hæc enim invicem adversantur.* Attamen de fide non est hosce appetitus tum inter se, tum ab anima realiter distingui; sed nullus potest inficiari existere in nobis potentias ad eliciendos actus utriusque appetitus, sive sint entitates distinctæ, sive non: esse tamen entitates distinctas multo verior est ac fidei conformior sententia. (Vide Suar. V *De anima*, cap. I.)

ARTICULUS II.

DE APPETITIBUS IN SPECIE.

PARAGRAPHUS I.

DE APPETITU SENSITIVO, SEU SENSUALITATE.

I. Ejus nomen et munera.

202. Appetitus sensitivus solet nuncupari *sensualitas*; quæ tamen vox in usu consueto vertitur in

malam partem ; atque significat appetitum sensitivum quatenus contra rationem insurgit, et illam prævenit. Unde Augustinus, XII *de Trin.* III, sensualitatem serpenti comparat, quia suggestione allicit rationem. Expletio appetitus sensitivi appellatur *voluptas*.

Certum est appetitus sensitivi duplex esse munus realiter distinctum, videlicet prosequi bonum, et illud tueri avertereque ejus impedimenta. In primo casu appetitus vocatur *concupiscibilis*, atque pro objecto habet bonum *concupiscibile* seu *delectabile* ; in secundo casu vocatur *irascibilis*, et pro objecto habet bonum *arduum* ; ideo est tanquam minister et defensor appetitus concupiscibilis. Utrum vero appetitus sensitivus[1] sit reducendus ad unum principium, ita ut concupiscibilis et irascibilis sint eadem facultas sub duplici aspectu considerata, controvertitur : D. Thomas, I[a] p. p. LXXI, a. 2, et ejus schola negant ; multi cum Suaresio affirmant (V *De anima*, cap. IV.). Quidquid sit de existentia illius distinctionis realis, quæ parvi refert, omnes eam supponunt ad distinguendos actus appetitus, quia expeditiorem lucidioremque suppeditat viam : aliunde, etsi facultates non essent realiter distinctæ, nihilominus dantur actus realiter distincti ; quorum distinctioni fundamentum et originem præbet distinctio objectorum.

II. Passionum genesis.

203. Appetitus sensitivi actus vocantur animi *motus*, *affectus*, vel etiam communius *passiones*, quia simul cum illis excitatur passio aliqua materialis in corpore.

[1] Rationalem appetitum esse unam et eamdem facultatem omnes concedunt, quia, utpote facultas intellectiva, universalem habet amplitudinem.

ut ascensio sanguinis ad cor. Nomen passio in morali communiter accipitur pro actu inordinato, et tanquam res mala putatur ; sed passio in bonam partem verti potest et debet ; ideoque habenda est tanquam aliquid boni atque perfectivi. Quoad partem concupiscibilem, sex aut potius tres bilaterales numerantur passiones, nempe *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga* seu *horror*, *delectatio* et *tristitia*. Appetitus circa bonum, et consequenter circa malum quoque versatur : nulla enim potentia circa malum directe versari potest, sed ex consequenti tantum, quatenus nimirum adversatur bono in quod ipsa directe tendit : deinde sub eadem scientia cadunt contraria ; ergo a fortiori sunt objecta ejusdem potentiæ; tandem malum et bonum sunt contraria, et appetitus est quidam motus, ac proinde eo ipso quod fertur in bonum, refugit malum. Unde bonum et malum suo modo sunt objecta passionum prædictarum. Vel enim absolute, vel ut præsens, vel ut futurum (tacetur præteritum, quia ut sic nec boni, neque mali rationem vindicat ; jam non est : sed potest considerari hoc præteritum vel absolute, vel in quantum præsens) apprehendi potest ; et hinc habentur amor et odium, quæ sunt veluti principium et origo motus ; desiderium et horror, quæ sunt veluti motus in fieri ; delectatio et tristitia, quæ sunt tanquam terminus motus.

204. Quoad partem irascibilem, quinque sunt passiones, seu tres, quarum duæ sunt bilaterales : irascibilis versatur circa defensionem boni concupiti, et quia aliquando cum bonitate occurrit difficultas, quæ ex resistentia contrarii oritur, ideo non satis est bonum desiderare, sed necessarius est ulterior actus, quo appetitus animetur, ne a difficultate vincatur ; ille autem actus dicitur *spes*. Si vero appetitus superetur a difficultate atque cesset a prosecutione boni,

enascitur *desperatio*. Idem contingit respectu mali fugiendi : aut enim appetitus accenditur et animatur contra illud, et enascitur *audacia* ; vel succumbit et desistit, et sic oritur *timor*. Tandem ex apprehensione mali præsentis et illati oritur appetitus vindicandi illud, cujus actus vocatur *ira*, quæ contrarium habet quidem in patientia, sed patientia pertinet ad voluntatem. Concupiscibilis passiones sunt primigenæ et directæ ; irascibilis vero appetitus passiones sunt derivatæ ac indirectæ :

« Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur, sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur : propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII *de animal.* » 1[a] p. q. LXXXI, a. 2.

III. Imperium rationis et voluntatis in appetitus sensitivos.

205. Appetitus sensitivus subjacet motioni voluntatis et rationis, alias inordinata et confusa esset hominis compositio ; facultas enim inferior est propter superiorem ; sed appetitus sensitivus, ut patet, inferior est rationi et voluntati. Unde *Gen.* IV, 7 : *Sub te erit appetitus ejus* (peccati), *et tu dominaberis illius*. Sicut cap. III, 16, jam dixerat (Deus) mulieri : *Sub viri potestate eris* (vide Cornelium a Lapide, in illud). Ille principatus est politicus, non autem despoticus, siquidem appetitus potest aliquatenus renuere imperio

voluntatis[1]. Ratio est, quia appetitum sensitivum præcedit apprehensio sensitiva, qua etiam moveri natus est : « Sic experimur irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquid delectabile, quod ratio vetat; vel triste, quod ratio præcipit : et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant. » Iª p. q. LXXI, a. 3. Attamen ille principatus non est perfecte politicus, quia appetitus sensitivus non obedit libere sicut civis; similitudo enim non in omnibus ad unguem servanda est, sed tantum eo sensu quod aliquatenus renuere potest ; dum potentiæ vegetativæ et aliæ omnes quibus non competit apprehensio, nullatenus possunt renuere. Imo interdum appetitus se subtrahit imperio rationis et voluntatis ; quando scilicet subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; tunc enim ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si ipsa eum prævidisset. Vel etiam quando motus ejus proveniunt ex dispositione corporis, ex qua multum pendet appetitus sensitivus, utpote facultas organica : illæ alterationes physicæ, utpote naturales, non magis pendent a ratione et voluntate quam potentiæ vegetativæ, et tamen incitant appetitum atque rationem præveniunt[2].

206. Voluntas autem nonnisi mediante ratione imperat appetitui sensitivo : non potest enim tendere nisi in rem per sensum apprehensam, et voluntas nihil apprehendere potest quod proponat appetitui ; at

[1] Sub principatu despotico obediens nullo modo renuere potest; sic servus domino, et instrumentum artifici subditur. Sub principatu politico obediens potest aliquo modo renuere et se excusare; ita civis, licet obedire teneatur, non tamen cogitur

[2] Vide I. II, q. XVII, a. 7, ad 2m.

intellectus, quia suprema potentia est inter cognoscitivas, altius penetrat res cognitas, quam inferiores potentiæ, ob idque earum directivus est. Unde fit ut illustrare possit inferiores potentias, eisque ostendere in objectis majorem rationem boni vel mali ; et sic possunt aliter objecta apprehendere et de illis judicare. Quia vero ab objecto apprehenso movetur appetitus, ideo intellectus cogitativam persuadens, mediante illa appetitum dirigere dicitur. Quum autem illa directio fiat aliqua ratiocinatione, non vero intuitione, ideo appetitus magis proprie rationi quam intellectui obedire dicitur. Voluntas vero appetitum movet, quasi consilium præbendo mediante ratione; et sic patet iterum ejus imperium esse politicum.

PARAGRAPHUS II.

DE APPETITU RATIONALI, SEU VOLUNTATE.

Appetitus rationalis qui consequitur apprehensionem intellectivam, communiter appellatur *voluntas*, quæ idcirco est facultas spiritualis atque universalis. Pauca hic dicemus de objecto et actibus voluntatis, quia completa hujusce facultatis scientia pertinet ad Moralem.

207. *Objectum voluntatis*. Primarium voluntatis objectum est bonum in communi ; nam voluntas perfecte correspondet intellectui; intellectus autem objectum *primarium* est ens in communi : ergo a pari objectum primarium voluntatis est quoque ens in communi, quod dicitur bonum respectu voluntatis. Aliunde voluntas est facultas universalissima, atque summa in genere potentiarum appetitivarum, ideoque objectum ejus adæquatum est aliquid universalissi-

mum; sed illud universalissimum appellatur bonum, quia ad illud voluntas inclinationem habet tanquam ad suum completivum. Hoc tamen intelligitur de objecto ipso ad quod tendit voluntas, quia nihil est appetitum nisi præcognitum, non vero de modo quo voluntas tendit. Intellectus enim per assimilationem operatur, cognoscitque objecta per species eorum, quas in se habet, et ideo clare et distincte, aut obscure et confuse cognoscit, prout species est perfectior, vel imperfectior: voluntas autem operatur per modum impulsus et inclinationis ad res cognitas, ideoque non attendit modum quo cognoscuntur, sed in res ipsas absolute fertur; quare potest intensiva inclinatione ferri in objectum aliquod, licet imperfecte cognoscatur. Neque quoad objectum ipsum datur omnimoda similitudo inter intellectum et voluntatem: voluntas enim non inclinatur in bonum, ut mere possibile, sed in ordine ad existentiam, dum ens est vere intellectus objectum, etiam ut mere possibile. Deinde bonum quod appetit voluntas, debet esse terminus ejus operationum; sed ens reale tantum potest esse terminus operationum.

208. *Actus voluntatis*. Omnes actus qui eliciuntur ab appetitu sensitivo, elicere potest voluntas, sed modo altiori, quum ipsa sit spiritualis. Versari possunt illi actus aut circa finem, aut circa media, quum utraque habeant rationem boni, et utraque ab intellectu sub propria ratione suæ bonitatis, medii scilicet et finis cognoscantur. Hinc jam colligitur prima divisio actuum voluntatis, nempe actuum circa finem, et actuum circa media. At circa medium ut tale duo versantur proprie actus voluntatis, *electio* et *usus*; nam postquam voluntas intendit finem, statim intellectus quærit media congruentia, et ea voluntati proponit; circa quæ ipsa duo præstat. Primum est

acceptare aliquod illorum, quod est consentire seu eligere; consentire enim quadam ratione est nomen commune conveniens cuicumque volitioni et amori, sive circa finem, sive circa media sit, quo modo communiter dicimus peccatum consummari per assensum voluntatis. Attamen consensus proprie significat applicationem illam voluntatis ad aliquod medium, quæ sequitur ex præmissa consultatione intellectus : hæc acceptio, si sit efficax et separans unum medium ab aliis illudque præferens, dicitur *electio*. Facta autem electione, necesse est ut hoc medium executioni mandetur ; et id fit per *usum*, qui est actus per quem voluntas applicat potentias omnes ad operationes sibi necessarias. Nam, quum voluntas respiciat bonum universale, necesse est ut habeat vim movendi omnes vires animæ, et applicandi eas ad propria munia ; præterea ad voluntatem spectat finem intendere, atque ideo movere omnes alias facultates ad hunc finem. Et sic fit reductio potentiarum humanarum ad unum primum movens cæteras omnes, ut recta atque ordinata sit naturæ institutio. Propter hoc voluntas merito comparatur cordi ; imo sæpe dicitur cor : nam sicut cor est principium motivum corporis, ita voluntas est principium motivum humanarum operationum ; et ideo illæ tantum operationes censentur proprie humanæ atque præmio vel pœna dignæ, quæ a voluntate procedunt. Attamen, quum appetitus præsupponat cognitionem, primus actus intellectus præcedit actum voluntatis, et quoad illum voluntas nullo modo potest intellectum movere. Vide I p. q. LXXXII, a. 4 ad 3^{m}, et q. LXIII.

209. Ex his colligitur alia communis divisio actuum voluntatis in *elicitos* et *imperatos :* elicitus est qui ab ipsa voluntate immediate fit; imperatus est actus alterius facultatis, quæ usui et motioni volun-

tatis subditur (vide I. II, q. XI). At illa motio non est ita intelligenda, ut voluntas quasi imprimat aliquid cæteris potentiis, aut aliquatenus immediate concurrat ad eliciendos ipsarum actus ; sed est tantum motio moralis, quæ in Psychologia habetur tanquam efficientia accidentaria, in Morali vero censetur per se ; provenit enim solum ex consensione potentiarum, quæ in eadem anima radicantur, et habent inter se hanc subordinationem naturalem.

210. *Quænam sit perfectior potentia, intellectusne, an voluntas ?*

Resp. Si res sumatur simpliciter et absolute, intellectus est potentia perfectior ; si vero sumatur in particulari et secundum quid, voluntas in multis est potentia perfectior. Accipe dilucidam D. Thomæ explanationem :

« Eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter : alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si Ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis : nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis ; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis : quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius : et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Quum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. »

« Secundum quid et per comparationem ad alterum,

voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (q. XVI, a. 1, et q. XXVII, a. 4), actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Quando igitur res intellecta, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu; quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate: unde melior est amor Dei quam cognitio: econtrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas [1]. »

211. In multis etiam aliis intellectus est relative præstantior voluntate: 1° Intellectus immediate profluit ab essentia animæ; voluntas autem mediante intellectu. 2° Voluntas ex participatione intellectus est rationalis, quum per se sit cæca. 3° Intellectus est radix et fundamentum libertatis. 4° Est regula voluntatis: intantum enim voluntas bene aut male operatur, inquantum rationi conformatur, vel non; fitque perfectior prout rationi magis subditur. 5° In suppositis intelligentibus differentia perfectionis naturalis potissime attenditur ex parte intellectivæ potentiæ; nam voluntas fere ejusdem rationis est in suppositis illis, vel saltem non potest tam facile dis-

[1] Iª p. q. LXXXII, a. 3.

tingui in eis ex diversitate operandi, sicut intellectus; et intra latitudinem angelorum major perfectio maxime relucet in modo cognoscendi ; unus enim altiori modo et per universaliores species cognoscit quam alter ; in voluntatibus autem difficile invenitur distinctio quoad modum operandi.

PSYCHOLOGIA RATIONALIS.

Hæc pars dicitur *rationalis*, non quod experimenta removeat, sed quia apertius discursiva methodo disserit : animæ enim operationes et facultates, de quibus egimus, potissimum experimentis innotescunt. Nunc vero ultra progredi oportet, atque facultatum et operationum principium in ipso investigare ; quod ut præstemus, quid sit, unde veniat, quo vadat, seu de natura, origine et immortalitale animæ dicemus. Potius ad moralem pertinet investigare finem hominis, et propter hoc nunc agimus tantum de perpetua animæ duratione, abstrahendo ab objecto quod finem ejus constituit.

CAPUT I.

DE NATURA ANIMÆ HUMANÆ.

ARTICULUS I.

DE EJUS SIMPLICITATE.

212. Prope innumeri exorti sunt errores circa naturam animæ humanæ, et infiniti essemus, si eos omnes exponere aggrederemur ; quare illos ad duo capi-

ta referimus, ad materialismum scilicet et ad sensualismum.

Materialistæ omnes prædicant, animam humanam esse aliquid materiale : sed alii putant eam esse modificationem corporis ; alii, ipsum corpus, aut ejus partem ; alii eam discriminant quidem tum a materia corporis, tum ab ejus modificationibus, sed nihilominus existimant, eam esse subtilius corpus corpori organico unitum.

Primam sententiam professus est, apud veteres celeberrimus medicus Galenus ; credebat enim animam esse complexionem seu temperiem corporis : ei jam præiverant Empedocles et Dinarchus, qui fingebant animam uti harmoniam, non quidem sonorum, sed elementorum contrariorum ex quibus videbantur componi corpora animata. Illis omnibus adstipulati sunt multi apud modernos, præsertim sæculo decimo octavo et decimo nono.

Secunda sententia fautores multos habuit sæculo præterito, ducibus Hobbes, La Mettrie, Volney, d'Holbach et, ineunte hoc sæculo, Cabanis et Broussais, qui docebat, animam esse cerebrum ipsum, et operationes animæ, uti *judicia, ratiocinia,* esse secretiones productas per cerebri digestionem, eodem pacto quo cibus per stomachi coctionem vertitur in secretiones. Hæc portentosa materialismi deliramenta medicinam in schola Parisiensi pervaserunt.

Tertiam sententiam professi sunt apud Græcos Democritus et Leucippus, qui docebant animam esse ignem seu caloricum, inquantum habet figuram rotundam ; Pythagorici, qui docebant animam coalescere corpusculis per aerem volitantibus ; Thales, qui docebat animam esse motorem habentem naturam magnetis ; Diogenes, qui docebat animam esse aerem, atque unam tantum ponebat pro omnibus ; Critias,

qui docebat animam esse sanguinem. Apud Christianos eam sententiam amplexi sunt Tertullianus, Vincentius ille contra quem disputat Augustinus, et plures alii, qui in hunc errorem inducti fuerunt, ait Augustinus, eo quod nimium imaginationi addicti, non potuerunt aliquid ut verum ens concipere, nisi corporeum. Unde eo processerunt, ut Deum ipsum esse corporeum dixerint, sicut de Tertulliano idem Augustinus affirmat.

PROPOSITIO I.

Anima humana est substantia, non vero accidens seu modificatio corporis [1].

213. Prob. 1° Anima humana est primum principium quo homo vivit, sentit et intelligit; et omnes concedunt eam esse saltem principium quo homo intelligit. Atqui illud principium non potest esse accidens seu modificatio corporis. Nam vel illud accidens proveniret ab intrinseco, scilicet a materia corporis, vel a causa extrinseca illud in materiam introducente. Sed neutrum dici potest. Non prius, quia causa et principium omne continet aliquatenus quidquid ab ipso profluit; sed materia est valde imperfectior principio intelligendi. Non posterius, nam anima est principium per quod homo elicit operationes vitales; at si illud principium ei obveniret ab extrinseco, non pertineret ad intrinsecam hominis naturam, atque vita non esset magis homini intrinseca quam vestimentum, aut saltem homo non magis esset fons suæ vitæ quam sui vestimenti. Ergo.

2° Accidens omne præsupponit substantiam cui

[1] Substantiam hic sumimus inquantum ab accidente distinguitur, abstrahendo scilicet a ratione completæ vel incompletæ substantiæ.

inhæreat, et in qua radicem spargat. Ergo accidens non potest esse primum intelligendi principium. Potest quidem esse secundum intelligendi principium, sed necessario præsupponit aliquod primum, a quo existentiam et vim mutuetur : sicut ramus qui immediate fert fructum, ipse fertur arbore et radicibus, a quibus fulcrum et vitam accipit.

3° Principium vitæ est illud per quod discriminantur specifice entia viventia. Atqui entia specifice discriminantur per aliquid essentiale, non vero per aliquid accidentale. Ergo.

4° Complexio et harmonia non movent corpus animalis motu locali, alias corpus sequeretur motum complexionis seu temperiei dominantis, et sic semper in unam eamdemque partem moveretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Ergo.

5° Anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem et harmoniam corporis sequuntur : ex complexione enim aliqui sunt magis quam alii ad concupiscentiam vel iram proni, qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus et mitibus quibusdam. Hoc autem non facit complexio. Ergo.

Passiones utique complexioni tribuuntur, sed longe aliter quam animæ : complexioni attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et alia hujusmodi ; animæ autem attribuuntur tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ (II *Cont. Gent.* LXIII).

PROPOSITIO II.

Anima humana est substantia simplex.

214. Prob. 1° Proprietates simplices non possunt

profluere a principio composito et extenso. Atqui idea, judicium, etc., sunt animæ proprietates seu actus simplices : non constant partibus, non habent figuram, calorem, colorem, pondus, etc., abstrahunt ab omnibus conditionibus materiæ et divisibilis. Ergo illi actus non profluunt a principio composito et extenso.

2° Principium materiale et compositum non potest cognoscere. Atqui anima humana cognoscit. Ergo. Minor evidens est. Major sic fulcitur : vel repræsentatio rei existeret tota et integra in unaquaque parte principii compositi et extensi ; vel esset extensa sicut et ipsum principium cognoscens, atque in tot partes divideretur, ita ut unaquæque pars principii cognoscentis perciperet partem objecti correspondentem suæ partiali repræsentationi ; vel tandem tota repræsentatio existeret in una tantum parte principii cognoscentis. Atqui hæc omnia sunt absurda. In primo casu, non unum, sed prope innumera essent in homine principia cognitionis, scilicet tot essent quot partes ; sed partes sunt, saltem potentia, numero infinitæ. Conscientia autem testificatur unum nobis inesse principium cognoscens, atque non ita multiplicari repræsentationes. Insuper illa multiplicatio principiorum et repræsentationum in eodem subjecto est aliquid omnino superfluum et absonum, quod vix fingi potest. In secundo casu, impossibilis esset perceptio rei, v. gr., sit idea *justitiæ ;* esto quod dentur centum partes in principio cogitante ; unaquæque pars poterit ad summum percipere centesimam partem justitiæ integrantem, non vero totam justitiam, ut patet. Aliunde, si pars A, v. g., percipiat partem repræsentationis sibi correspondentem, et simul partem correspondentem parti B, pars B est omnino inutilis, et sic deinceps.

Ergo, si non datur aliquod unum et simplex quod colliget omnes illas partes easque simul intueatur, perceptio totius, ut totius, est impossibilis. In tertio casu, vel illa pars est simplex, vel non ; si prius, jam patet animam esse simplicem ; si posterius, redeunt duæ priores hypotheses [1].

3° Certum est, hominem posse simul experiri sensationes oppositas, atque eas comparare, v. gr. *frigus* et *calorem, album* et *nigrum,* et ideo simul eas percipi ab eodem principio, alioquin comparatio esset impossibilis. Porro nonnisi simplex et immateriale principium potest habere simul has repræsentationes : ut sint simul in eodem subjecto, debent esse intentionales, non vero materiales ; sed repræsentatio intentionalis requirit principium quod non sit materia. Res enim cognoscentes distinguuntur a non cognoscentibus per aliquam abstractionem a materia ; quia res non cognoscentes non sunt capaces formarum aliarum rerum : cognoscentes autem aliquo modo recipiunt formas aliarum rerum, quia omnis cognitio per aliquam assimilationem fit. Hæc differentia ex eo provenit quod res non cognoscentes habent proprias formas valde immensas materiæ, a qua limitatio et coarctatio provenit. Unde si anima est materialis, non potest nec actu, neque habitu habere simul formas innumeras rerum, sicut eadem figura non potest simul habere quadraturam et rotunditatem ; ideo scientia erit impossibilis. Vide I p. q. XIV, a. 1, et II *Cont. Gent.* LXII.

4° Si anima humana non est substantia a corpore distincta, memoria est impossibilis : nam corporis partes sensim abeunt, et novæ accedunt, ita ut, si

[1] Hoc argumentum adeo evidenter demonstrat simplicitatem animæ, ut Baylium ipsum convicerit, ut videre est in opere : *Dictionnaire hist. et crit.,* article *Leucippe.*

standum sit pro experimentis Anatomiæ et Physiologiæ, tota corporis materia innovatur omnibus septenniis vel quinquenniis ; ideo repræsentatio rerum in anima existens indesinenter mutabitur, usquedum penitus evanescat cum parte quam afficit.

5° Constat propositio omnibus rationibus quæ probant spiritualitatem animæ humanæ ; si enim est spiritualis, a fortiori est simplex.

PROPOSITIO III.

Anima humana non est elementum simplex materiæ.

215. Prob. 1° Ex dictis in ontologia, elementa materiæ simplicia repugnant. Ergo.

2° Esto quod sint possibilia, certum est nullum corporis nostri elementum esse disjunctum a cæteris, nullum sibi vindicare propriam actionem independenter a consortio aliorum ; ac proinde non potest esse independenter ab aliis principium intelligendi et agendi quocumque modo.

3° Illud elementum est, vel non est alterius naturæ ac speciei quam cætera : si prius, non est organicum, sed altioris perfectionis, ac ideo discrepat specifice a corpore ; si posterius, nulla est ratio cur cætera non sint etiam principia cogitandi ; hoc autem absurdum est. Ergo.

4° Ex coadunatione et compositione elementorum materia vim suam et proprietates haurit ; nam, dempto partium vinculo, pleræque proprietates evanescunt ; et quia planta perfectior est minerali, constat communiter pluribus elementis ; corpus animale, quia perfectius est planta, pluribus etiam elementis coalescit. Ideo materia mirabiles suas mutuatur pro-

prietates ab accuratissima organisatione, quæ plura requirit elementa ; sed, procul dubio, si exornaretur facultate cogitandi, hæc facultas esset ejus altissima perfectio ; iccirco nullatenus alicui elemento segregatim sumpto esset tribuenda, quum materia deficiat a perfectione prout in elementa magis simplicia resolvitur.

5° Hoc elementum materiæ esset veluti punctum mathematicum, quod nullo modo posset percipere extensum. Atqui anima percipit extensum. Ergo.

6° Huc redeunt quoque omnes rationes quibus fulcitur spiritualitas animæ.

Solvuntur difficultates.

216. *Obj.* 1° Essentiam materiæ et essentiam cogitationis non cognoscimus. Atqui tamen illa cognitio requiritur ut sciamus hæc duo esse opposita essentialiter. Ergo, etc. Ita Lockius.

Resp. Dist. maj. Non cognoscimus perfecte et adæquate, *concedo;* nullatenus, *nego.* Cognoscimus enim materiam esse essentialiter extensam, cogitationem vero esse essentialiter inextensam ; et hoc plane sufficit, etiamsi nihil aliud cognosceremus, ut sciamus certo materiam non posse esse principium cogitationis, quum ea quæ sunt essentialiter opposita non possint esse simul in eodem subjecto.

Inst. 1° Materia mirabiles acquirit proprietates, uti in plantis et brutis videre est, et prout perfectior est ejus organisatio, perfectiores sunt ejus proprietates. Ergo cogitatio et aliæ perfectiores hominis proprietates possunt illius perfectissimæ organisationi adscribi.

Resp. Dist. ant. Acquirit mediante aliquo principio activo, quod ei simul unitatem et vim communicat,

concedo ; acquirit per se, et independenter ab hoc principio eam informante, *nego.* Recollige dicta in Ontologia, ubi de materia et forma. Præterea *neg. conseq. ;* organisatio enim, utcumque perfecta, non mutat essentiam materiæ, ac proinde in quocumque statu fingatur materia, semper repugnat ut sit principium cogitationis.

Inst. 2° Velocitas, attractio, etc. sunt materiæ proprietates simplices. Ergo.

R. Nego ant. Velocitas et attractio possunt augeri et minui quantitative, ita ut possit media, tertia, quarta, etc., pars earum haberi.

Inst. 3° Non repugnat ut aliquid simplex spargatur in substantiam extensam ; nam juxta doctrinam quam tueris, anima humana est simplex, et nihilominus diffunditur per totum corpus. Ergo non repugnat ut cogitatio, licet simplex sit, diffundatur in materiam.

R. Dist. anteced. Modo immateriali, *concedo ;* modo corporali et cum extensione, *nego.* Anima reapse diffunditur toti corpori, non tamen eo sensu quod sit qualitas corporis, sed eo sensu quod est principium illius vitæ, atque tota est in singulis corporis partibus.

Inst. 4° Saltem cogitatio erit diffusa in corpus modo immateriali sicut anima. Ergo, etc.

R. Nego anteced. et paritatem. Cogitatio non est substantia sive completa sive incompleta, neque constitutivum substantiæ, sed est accidens, ac proinde erit accidens substantiæ extensæ ; sed accidens simplex essentialiter opponitur subjecto composito et extenso, quia accidens proportionatur subjecto cui inest, et ejus naturam participat.

Inst. 5° Deus potest facultatem cogitandi a spiritibus avellere. Ergo potest ea exornare materiam.

Resp. 1° : *Dist. anteced.* Deus potest, etc., si id non

repugnat, *concedo;* secus, *nego.* 2° *Nego conseq.*; quia quidquid sit de antecedente, nihilominus certum est repugnare, ut materia sit principium cogitationis.

217. *Obj.* 2° Cogitatio omnis potest explicari per motum partium subtilissimarum. Porro ad hunc motum sufficit organisatio corporis. Ergo.

R. Nego maj. 1° Tunc enim tot erunt motus quot perceptiones et volitiones: sed illi motus vel eamdem afficiunt partem, vel non : si non, nulla pars est conscia omnium perceptionum : si vero eamdem afficiant partem, illi motus debent confundi et constituere unam perceptionem, quæ sit resultantia, ut constat ipsa lege motus primaria; v. g. quum duo vel tres motus idem materiale punctum urgent, confunduntur in unum motum compositum, qui a componentibus est plane diversus. 2° Diversitas motuum a diversa celeritate vel directione puncti materialis exoritur; sed omnino absurdum est, unum idemque punctum moveri simul in plures directiones; absurdum est pariter, moveri simul diversis celeritatibus. 3° Tandem cogitationes et volitiones sunt actus vitales; atqui motus, ut illum fingunt adversarii, est mere mechanicus.

218. *Obj.* 3° Anima subit vicissitudines corporis; cum eo enim crescit, senescit, dolet, etc. Atqui hoc non esset, si anima non esset corporea. Ergo.

R. Dist. maj. Subit quasdam, et non omnes, nec eodem modo, *concedo;* secus, *nego. Primo* enim in quibusdam morbis valde debilitatur corpus, et tamen anima non debilitatur : quæ corporis evolutioni prosunt, atque illi grata sunt, sæpe adversantur animæ evolutioni. *Secundo*, corpus crescit, senescit substantialiter; anima vero nullam subit mutationem quoad substantiam; sed dicitur crescere, vel senescere propter dependentiam aliquam a corpore, cui substantia-

liter unitur : in præsenti enim statu operationes intellectivæ pendent extrinsece ab operationibus sensitivis, quæ ipsis præbent materiam, ut jam demonstravimus, n. 126.

219. *Obj.* 4° Anima tangit corpus, quum illud moveat. Atqui tangere et tangi nonnisi corporum est. Ergo, etc.

R. Dist. maj. Contactu virtutis, *concedo ;* contactu quantitatis et molis, *nego.* Deus potest movere corpora, et tamen non est ideo corporeus ; ergo pariter anima, licet alio modo moveat, potest corpus movere, quin sit materialis. Imo motus spontaneus non potest provenire a materia, ac proinde motus corporis, nedum materialitatem, potius immaterialitatem arguit.

220. *Obj.* 5° Anima immaterialis est ens phantasticum quod nullo modo percipi potest ; unde qui eam describere tentant, id præstare non possunt aliter quam negationibus. Ergo nihil positivi exprimit vox *anima*, si ipsa non sit corpus.

R. Dist. ant. Non percipi potest eo modo quo tentant illam apprehendere materialistæ, *concedo ;* secus, *nego.* Materialistæ siquidem, alii, cum chirurgis, negant animam, quia eam nunquam scalpello apprehendere potuerunt ; alii, cum chimistis, eam negant, quia nunquam stillavit a cucumella, etc. Annon insanus esset qui eniteretur colores per auditum, sonos per olfactum apprehendere? At nonne insanior est qui satagit palpare id quod est immateriale? Revera aliquatenus animam cognoscimus per negationes, ob conditionem præsentem cognitionis humanæ, quæ incipit a sensibilibus, et non fit sine conversione ad phantasmata ; sed nihilominus positive cognoscimus eam ; sic cognoscimus eam esse principium vitæ, facultatum, operationum, esse distinctam a corpore, immortalem, etc.

221. *Obj.* 6° Anima a corpore separata habet linguam et digitos, ut habetur *Lucæ*, cap. xvi, ex colloquio inter Abraham et divitem malum : *Mitte Lazarum ut intingat*, etc. Atqui hæc supponunt animam esse corpoream. Ergo, etc. Ita Tertullianus.

R. Dist. maj. Metaphorice, sicut ipsi Deo tribuuntur oculi, aures, manus, etc., *concedo ;* vere et proprie, *nego.* Hoc optime declarat Augustinus, XXI *De Civit.* cap. x, et IV *de Anima*, et Greg. Nyssenus, lib. *de Anima et resur.* Imo id patet etiam evidenter ex locutione inter Abraham et divitem, quia corporalis esse non potuit : quum enim magnum chaos inter eos interjiciatur, non potuit unus sensibilem alterius vocem corporaliter audire. Idem ergo est de aliis sensibus.

ARTICULUS II.

DE SPIRITUALITATE ANIMÆ HUMANÆ.

222. Non pauci spiritualitatem et simplicitatem animæ confundunt, atque spirituale dicunt id quod non est materia.[1] At hæc notio spiritualitatis falsa est, alioquin canis, equus, bos, etc. haberent animas spirituales, quia, fatentibus fere omnibus sanioribus philosophis, eorum animæ sunt simplices, et non sunt

[1] Scholastici et alii immaterialem, incorpoream et spiritualem appellant indiscriminatim animam humanam; sed voces *immaterialem* et *incorpoream* adhibent ad significandam rem a materia intrinsece independentem : « Dicere animam spiritualem esse, idem est quod esse immaterialem : non dicitur enim anima immaterialis, eo quod ex materia et forma non componatur : nam etiam anima equi hoc modo non est materialis, ut per se patet : ergo est immaterialis, quia licet materiam informet, non pendet ab illa. » Suar. I *De anima*, cap. x. n. 18.

materia. Ideo substantia spiritualis est illa quæ nec ex materia constat, neque illi coextenditur, neque ab illa in suo *esse* dependet, ita ut possit, propter suam eminentiam et perfectionem, subsistere extra omnem materiam ; dum anima quæ est tantum simplex, naturaliter pendet a materia, sive quoad *fieri*, sive quoad *esse*, ita ut, si ei subtrahatur materia in qua subsistit, naturaliter in nihilum redeat atque evanescat, eodem fere pacto quo naturaliter destruitur accidens, si pereat substantia cui inhæret.

Animam humanam esse spiritualem evidenter erit demonstratum, si ostendamus eam habere operationes et facultates spirituales ; quum enim anima sit principium facultatum et operationum, evidens est, illas non esse altioris perfectionis, quam anima ; alioquin effectus esset perfectior sua causa, seu daretur effectus sine causa, ut constat ex dictis in Ontologia. (n. 139.)

PROPOSITIO.

Anima humana est substantia spiritualis.

223. Prob. I. *Ex intellectu.* Huc adamussim redeunt quatuor rationes quibus jam probavimus (n. 58) intellectum esse facultatem inorganicam, seu spiritualem ; eas revoca.

224. II. *Ex voluntate.* 1° Voluntas spiritualibus rebus maxime delectatur, pascitur, nutritur, et ex his perfectionem accipit ; econtra dejicitur atque vim patitur quando sensibilibus cohæret, et in ipsis sese immergit. Porro id non esset, si voluntas non esset facultas spiritualis ; nam quæque natura rebus sibi similibus et congeneribus gaudet vigetque ; contrariis autem tristatur et tabescit.

2° Voluntas corpori dominatur, et sæpe illud reni-

tens sibi subdit. Atqui id non posset voluntas, si non esset spiritualis. Tunc enim penderet a corpore, sive quoad existentiam, sive quoad operationem; sed id quod dependet, non potest regere id a quo dependet, neque illi dominari, neque illi reluctari; tum quia in quantum pendet est inferius; tum quia nulla res potest agere contra nativam et primariam suam propensionem.

3° Nullum creatum agens potest voluntati humanæ necessitatem inferre, si ratio vigilet et attendat, et sensus interni non perturbentur. Atqui facultas organica, seu quæ non est spiritualis, non ita se habet; subjacet sicut et organum exteriori mutationi etiam violentæ externorum agentium. Ergo.

4° Voluntas potest eligere inter multa et diversissima objecta. Atqui si esset organica, id non posset; tunc enim sicut et organum determinaretur ad unum objectum. Ergo.

5° Nulla facultas potest esse indifferens respectu sui objecti adæquati rite propositi, et quando illud objectum proponitur, necessario illi adhæret. Atqui voluntas non necessario appetit bona materialia et sensibilia. Ergo hæc bona non sunt ejus objectum adæquatum et formale. Ergo.

225. III. *Ex absurdis.* 1° Si anima humana non esset spiritualis, non esset capax gratiæ, consortii divini, visionis beatæ, etc.; hæc enim et similia dona sunt necessario spiritualia, quia Deus, quem proxime respiciunt, et cujus naturam singulari modo redolent, summe incorporeus et spiritualis est. Ergo anima quæ illis donis subjicitur, debet esse spiritualis, ut potentia sit actui proportionata. Unde I *Corinth.* VI: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est;* et *Rom.* VIII: *Spiritus vivit propter justificationem.*

2° Si anima non est spiritualis, facile concludere

fas est, unum esse interitum hominis et belluæ, non existere humanam libertatem, non dari *morale* discrimen inter vitium et virtutem, uno verbo, brutis hominem in omnibus assimilari, ab eisque ad summum tanquam magis perfectum a minus perfecto in eadem specie discrepare. Sed hæc consectaria sunt pestifera. Ergo.

226. IV. *Ex auctoritate.* 1° Scriptura sacra luculenter in sexcentis locis docet animæ humanæ spiritualitatem : juvat citare descriptionem creationis hominis. Eodem modo viventium omnium aliorum ex elementis productio seu creatio refertur per simplex verbum *producat* ; quum autem pervenitur ad creationem hominis, inducitur Deus utens peculiari consilio : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, quasi producturus rem altioris ordinis et dignitatis a cæteris terrenis animantibus : quam dignitatem non habet nisi ratione animæ spiritualis. Hoc declaratur amplius in capite secundo *Genesis*, ubi creatio animæ rationalis et ejus infusio in corpus ita narratur : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Quod de nullo alio animali dicitur : etiamsi Deus, quando cætera creavit, illa etiam formaverit quoad corpora, in quibus animam vivificantem induxit, non tamen peculiari actione, sed actione qua unumquodque animal produxit. At de homine Scriptura significat peculiari actione spirasse, id est, effecisse *spiraculum*, seu spiritum vivificantem hominem. Ergo anima hominum est substantia spiritualis ab intrinseco adveniens corpori, ut verbis Aristotelis utamur. Ita interpretantur *Genesim* SS. Patres Ecclesiæ, ut refert Suares, I *De anima*, cap. IX, n. 8 et 38.

2° Multa concilia hanc veritatem declaraverunt ;

Lateranense sub Innocentio III, capite *Firmiter,* inquit de Deo : « Sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ; et deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constantem[1]. » Ubi Concilium hominis animam vocat spiritum, et distinguit eam a tota natura corporali, atque sub ordine substantiarum spiritualium constituit : et licet demus, hæc verba non continere propriam definitionem, quia non ex directa intentione ad illam veritatem definiendam dicta sunt, nihilominus ostendunt doctrinam esse certissimam, et tanquam communi consensu Ecclesiæ receptam a Concilio proponi. Quod postea confirmavit aliud concilium Lateranense, sub Leone X, sess. VIII[2]. Eamdem veritatem nuperrime declaravit sacra Congregatio Indicis, definiendo contra traditionalistas, rationem humanam posse ex viribus suis probare spiritualitatem mentis humanæ.

3° Hisce auctoritatibus accedunt testimonia Patrum et Doctorum Ecclesiæ, saniorum philosophorum, non duntaxat christianorum, sed etiam multorum ethnicorum, quorum testimonia referunt Claudianus, lib. II, cap. VII ; Lactantius, lib. VII *Instit.* cap. VIII ; Clemens Alex. lib. V *Stromatum.*

[1] Hoc decretum iisdem verbis tulit Concilium Vaticanum, sess. 3, cap. 2.

[2] Ut bene notat Suaresius, *Metaph.* XXXV, sect. III, n. 14, dicta concilia excludunt, saltem indirecte, sententiam illorum qui existimant existere alias creaturas rationales præter angelos et homines.

ARTICULUS III.

DE ESSENTIALI DIFFERENTIA ANIMÆ HUMANÆ AB ANIMA BELLUINA.

227. Non desunt qui explicite, aut implicite profiteantur, non dari essentiale discrimen inter bruta et homines : alii quidem asserunt, non magis homini, quam brutis inesse animam spiritualem, ita ut homo *jumentis insipientibus factus sit similis*, *vel sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus :* alii econtra brutis tribuunt intellectum, ita ut homo ab eis discrepet non specifice, sed ad summum sicut magis perfectum a minus perfecto in eadem specie ; unde confidenter extollunt quædam bruta præ idiotis et rudioribus hominibus. Huic errori præluserunt Pythagorici et alii omnes qui putarunt animas omnium animalium ante corpora extitisse, ac subinde esse rationis capaces, et postea uniri corporibus tam brutorum quam hominum, quando generantur, vel prout sors fert, vel ex aliqua providentia auctoris naturæ. In quem errorem inducti sunt Origenes et alii contra quos disputabimus infra, tractando de origine animæ humanæ. Bruta hic et nunc ratione esse instructa docuerunt Plutarchus, qui multos contexit tractatus de ratiocinio animalium, Celsus, qui animalia fere supra homines constituit atque Deo chariora existimavit ; et inter recentiores, Michael Montaigne (*Essai* liv. II, chap. XII), quem insulse sectantur homines etiam notæ melioris. Tandem Helvetius, cui favent Lockius et Condillachius, homini aliquam rationis eminentiam largitur quidem, sed sæpe illam existimat esse in detrimentum hominis, quia eum exagitat atque pejorem reddit ; ideo homi-

nes debent aliquando desiderare belluarum sortem et conditionem. Hæc deliramenta pervaserunt mores et litteras, ita ut J. J. Rousseau dixerit : *L'homme qui pense est un animal dépravé.*

228. Multi perverse hæc effutiunt, ut suæ pravitatis excusationem habeant : omnem felicitatem et finem hominis in sensualitate constituunt, atque enituntur credere esse curandum de corpore solum, hominemque debere se gerere pecudum more ; sic ignavi et deturpati obliviscuntur dignitatis suæ, ut non incumbat necessitas se gerendi cum honore. Eorum rationes ita contrahi possunt : 1° Bruta peragunt omnia convenientissimo modo, et in hoc multa ex illis exsuperant hominem ; ergo ratiocinantur sicut homo.

2° Bruta sunt hominibus similia extrinsecus sive quoad organa, sive quoad plurimas actiones ; ergo agunt eodem principio intrinseco quam homo, et ideo ratione pollent.

229. Alii, duce hispano Gomez Pereira, sententiam plane oppositam tuentur, vitamque et sentiendi facultatem brutis denegant. Juxta eos, bruta sunt tantum machinæ arte adeo mirabili confectæ, ut, licet modo mechanico, tamen perinde agant ac si vita et sensu instruerentur ; quia vero latent artificia mechanica quibus moventur, nobis apparent tanquam se moventia, et inde vocantur automata Dei. Hanc sententiam multi amplexi sunt, inter quos Cartesius, Malebranchius, Hallerus, Gerdilius, eamque habent ut aptiorem ad hominem a brutis essentialiter discriminandum. Laudanda quidem est mens eorum ; sed hæc sententia, quam Suaresius appellat *intolerabilem* et *paradoxum*, nedum veritatem fulciat, ei nocet ; nam potius est ut nullatenus defendatur veritas, quam ut mediis absurdis defendatur. Reapse Cartesiani docent animam sensitivam et simplicem esse spiritualem et immorta-

lem ; at non erit difficile sensistis demonstrare bruta habere animam sensitivam et simplicem, ac proinde spiritualem immortalemque ; ergo non specifice bruta ab hominibus differunt.

PROPOSITIO I.

Bruta facultate sentiendi ac ideo anima sensitiva vere instruuntur.

230. Prob. 1° Sensus communis manifeste tenet bruta habere facultatem sentiendi. Ergo.

2° Deus inutilia non facit. Atqui si bruta non instruerentur facultate sentiendi, inutilia faceret, nempe omnia organa animalium, quæ ex se nata sunt ad operationes sensitivas eliciendas : in brutis enim reperiuntur organa sensuum tum exteriora, ut patet oculis ; tum interiora, ut patet anatomia. Ergo.

3° Ex multis effectibus constat, bruta habere non solum sensus externos, sed et internos, siquidem somniant, timore vel amore moventur, aliquid de novo discunt, uti viam, locum, dominum, cantilenam, etc. ; quæ omnia certe non possunt explicari ex motu mere mechanico. Aliunde in his quæ fiunt mechanice, non datur motus spontaneus. Ergo.

4° Sancti Patres unanimiter brutis inesse animam sensitivam docent ; sacra Scriptura in sexcentis locis rem extra omne dubium ponit : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui.* etc., etc. Unde quum homo a recta ratione deficit et sensualitate abripitur, in Scriptura sacra assimilatur animalibus insipientibus quibus non est intellectus ; at si bruta essent mera automata, hæc assimilatio prorsus manca esset.

PROPOSITIO II.

Bruta nulla instruuntur vera intelligentia et ratione.

231. Prob. 1° Proprium intellectus objectum est universale. Atqui bruta nullo modo apprehendunt universalia, sed tantum sensibilia concreta : si enim haberent conceptus universales, possent ex eis conclusiones deducere, atque principia generalia variis modis applicare, vario tempore, variis circumstantiis ; quod nullo modo in eis apparet, « quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. [1] »

Unde 1° bruta nunquam adhibere potuerunt signa arbitraria ad communicandum inter se ; dum surdi muti a nativitate, qui magis quam bruta organis destituuntur, propria industria adhibent signa arbitraria. 2° Nihil proprie addiscere et acquirere possunt, quod vergat in suum commodum et perfectionem ; statim ac eorum organa sunt evoluta, perfecta sunt, et tunc non minus naturaliter ac perfecte omnia agunt quam provecta ætate. Quapropter a constitutione mundi nullam artem invenerunt, et nullam machinam fabricaverunt.

2° Si animalia haberent intellectum, essent condita ad imaginem Dei, sicut homo ; finis eorum esset cognoscere et amare Deum ; regi deberent lege morali, atque ideo discrimen inter bonas et pravas actiones cognoscerent, remorsu conscientiæ stimularentur,

[1] Iª p. q. LXXXIV, a. 6.

pungerentur, etc. Atqui Scriptura sacra et evidentissima experientia ostendunt, hæc non esse. Ergo.

3° Intellectus est radix libertatis; inde si bruta intellectum, eo ipso et libertatem haberent. Atqui manifestum est bruta non proprie dicta libertate gaudere, tum quia in iisdem adjunctis semper eodem modo agunt, tum quia eis non tribuuntur mercedes et pœnæ sub ratione mercedis aut pœnæ.

4° Si bruta intellectu et ratione pollerent, essent personæ, quas non magis liceret occidere et comedere quam homines. Atqui, testante Scriptura sacra et sensu communi, homini fas est bruta occidere et comedere, eis uti ad commodum suum pro libito, atque ipse nullo officio proprie adstringitur erga illa. Quapropter ita a nobilitate hominis deficiunt bruta, ut validiora callidioraque ipse perdomet, juniores rudioresque hominum ea moderentur. Unde nonnisi in sensu valde metaphorico brutis intelligentia adscribi potest.

Solvuntur difficultates.

232. *Obj.* 1° In brutorum operibus elucet ars mirabilis et ordo, necnon solertia industriaque in eorum agendi modo. Atqui hæc sunt effectus intelligentiæ; res enim non possunt cum ordine et arte disponi sine aliqua ratione ordinante. Ergo.

R. Dist. min. Sunt effectus mediati intelligentiæ Dei, *concedo;* sunt effectus intelligentiæ brutorum, *nego.* « Licet in aliquibus quædam vestigia vel apparentia signa discursus appareant, non in ipsis rationis usum, sed in auctore naturæ summam intelligentiam et sapientiam ostendunt. » (Suar. I *De anima*, cap. v, n. 2.) Reapse, si ex eo quod bruta in multis ordinatim procedunt, eis intelligentia esset tribuenda,

intelligentia inveniretur major in brutis quam in hominibus, major in imperfectis quam in perfectis brutis ; v. g. intelligentiæ indicia inveniuntur majora in operibus apum, aranearum et fere omnium insectorum, quam in operibus mammiferarum, ut liquet omni qui non est omnino jejunus in eorum scientia. Imo stupenda intelligentiæ indicia emicant in plantis et in ipsismet mineralibus, uti in crystallisatione, electro, etc. ; magnes non minus avide appetit et quærit polum suum, quam animalia cibum. Horumce rationem sic declarat D. Thomas : « Sicut comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam... Ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia et sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio ; quod ex hoc apparet, quia omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur. [1] »

233. Hoc confirmatur ipsamet hominum experientia ; sæpe enim rudiores sunt, in quibusdam, doctioribus sagaciores, uti in natando, equitando, sagittando, etc. Homines multa solerter et quam accuratissime perpetrant, quæ ipsis fiunt impossibilia statim ac rationem et reflexionem adhibent in eis peragendis, ut patet in recitantibus preces, in somnambulis, etc. Præterea homines multa ordinatim agunt ex naturæ instinctu ; sic æquilibrii leges servant, quin eas cognoscant, etc.

234. *Obj.* 2° Aliqua bruta sunt disciplinabilia. Atqui hoc supponit intelligentiam in eis. Ergo.

[1] I, II, q. XIII, a. 2, ad 3m.

R. nego min. Nam *primo*, ut ait Suaresius, « licet aliqua bruta sint aliquo modo disciplinabilia ; id non excedit gradum sensitivum, quia per memoriam, accedente naturali instinctu potest sufficienter fieri. » (I *De anima*, v.) *Secundo*, addiscere possunt aliquid ob utilitatem hominis, et sic addiscendo non fiunt perfectiora, sed plerumque a nativa sua perfectione deficiunt. *Tertio*, modus quo discunt, evidenter ostendit ea esse intelligentia destituta ; non enim discunt nisi per impressiones corporeas, uti per virgam, baculum, etc.

235. *Obj.* 3° Animalia quædam habent corpus et organa eodem modo instituta ac homo ; ipsemet celeberrimus Linneus fatebatur, *se hucusque nullam differentiam invenisse inter hominem et simiam*. Ergo etiam eamdem specifice animam habent quam homo.

Resp. 1° *Nego anteced.* Secundum principia D. Thomæ, antecedens potest negari *a priori*, quia omnis forma requirit materiam sibi proportionatam, et quum anima humana sit forma specifice distincta ab animabus brutorum, certum est, corpus quod informat, differre, in multis, a corpore brutorum, et quidem specifice. Sed quia adversarii parum curant de D. Thomæ doctrina, utimur rationibus ab experimento deductis. Vultus, caput, membra, situs longe differunt in homine et in quocumque bruto. Hoc discrimen non minus patet in constitutione organorum maxime essentialium ; lingua omnium brutorum est incapax articulationis, dum lingua hominis est mirifice aptata ad sermonem articulatum ; cerebrum, quod procul dubio est principale organum vitæ sensitivæ, maxime differt a cerebro cujusvis bruti, sicut invicte ostendunt anatomici moderni, quidquid de hoc Linneus senserit (vide opus cui titulus : *Phré-*

nologie du cerveau, auctore Flourens); discrimen essentiale invenitur etiam in aliis præcipuis organis, ita ut hodie nonnisi plumbei in anatomica scientia hanc objectionem audeant jactitare.

2° *Nego conseq.* Conclusionem oppositam eruere oportet, nam ex una parte corpus hominis et ejus organa non differunt a corpore et organis brutorum; et ex altera parte, certum est, hominem elicere operationes altioris ordinis, quæ nullo modo inveniuntur in brutis; ergo requiritur in homine causa harum operationum, quæ sit altioris ordinis quam anima et organa brutorum.

ARTICULUS IV.

DE UNIONE ANIMÆ HUMANÆ CUM CORPORE.

236. In præcedentibus articulis, animæ rationalis essentiam modo quodam absoluto consideravimus; nunc vero oportet propriam ejus differentiam inquirere, per quam et in genere animarum, et in tali specie constituatur. Hæc autem differentia explicari non potest sine habitudine ad corpus et formalem effectum quem in ipso habet. Ideo quæstio præsens momentosa est, potissimum ut accurata et completa habeatur scientia animæ humanæ: qui enim errat in ea, non cognoscit naturam specificam animæ, sed ad summum genericam tantum; neque illius operationes et facultates, quia error circa principium et causam generat errorem circa effectus. Quare nec logica, neque ethica, neque a fortiori psychologica vere et complete haberi potest scientia ab illo qui errat circa unionem animæ cum corpore. Unde ex quo in scholasticorum doctrinas odium cœpit vigere, multi errores, etiam apud catholicos grassati sunt in Psy-

chologia; et sic leges commercii inter corpus et animam finxerunt, perinde ac si distarent sicut Galli et Sinenses, multumque desudarunt insectando umbras quæ semper eos prætereunt; nam conceptus commercii proprie dicti directe opponitur unitati substantiali entis, siquidem præsupponit plura *supposita*.

237. Homo vera et physica unitate gaudet; non est sola anima, neque solum corpus, neque anima et corpus ab invicem separata; sed est anima et corpus unita. Igitur anima et corpus ita uniuntur, ut inde resultet una natura composita, scilicet natura humana, quæ sit unum et primum principium operationum; unum suppositum, videlicet persona humana, quæ habeat dominium operationum, et ad quam referantur omnia quæ fiunt sive per corpus, sive per animam; unum denique substantiale compositum, de quo prædicari possint omnia quæ prædicantur de componentibus. Hac unitate physica, personali et substantiali hominem gaudere constat evidenti testimonio conscientiæ et agendi ratione omnium: hæ notiones satis sunt quoad nunc, ut jam possimus erronea systemata profligare.

* PARAGRAPHUS I.

ERRONEA SYSTEMATA CIRCA UNIONEM ANIMÆ CUM CORPORE.

I. Systema Platonicum seu motoris.

238. Multi ex antiquis, duce Platone in *Alcibiade*, docuerunt animam moraliter et accidentaliter tantum uniri corpori, sicut nautam navi, equitem equo, vel rectius sicut remigem catenæ. Ideo censuerunt ani-

mam solam esse hominem, quam præexistentem in statu felicitatis posuerunt; sed ob aliquod scelus detrusa est in corpus tanquam in carcerem, a quo exsolvi vehementer cupit. Ideo tres in homine admiserunt animas variis organis affixas, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde, et cognoscitivam in cerebro.

PROPOSITIO.

Falsum est systema platonicum.

239. Prob. 1° Nititur falso supposito, nimirum præexistentia animarum. Ergo.

2° Non servat unionem physicam et substantialem animæ cum corpore. Ergo.

3° Adversatur conscientiæ et experimentis omnibus. Sane homo est unus. Atqui in dicto systemate non esset unus; quod enim præbet unitatem est forma, non vero corpus, et tot sunt unitates quot formæ: « animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures: nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet *esse;* ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una... Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter. » I[a] p. q. LXXVI, a. 3.

II. Systema mediatoris plastici.

240. Quidam opinati sunt animam rationalem et corpus, utpote ab invicem valde distantia, non posse

immediate uniri ; ideo finxerunt quamdam substantiam mediam, quæ nec immaterialis, nec materialis est, ope cujus anima et corpus inter se conglutinantur. Hæc substantia media vocatur *mediator plasticus*, quem sub variis formis jam veteres Platonici proponebant [1]. Modernis temporibus illum instauravit Cudworth, cui adstipulantur adhuc quidam philosophi.

PROPOSITIO.

Falsum est systema mediatoris plastici.

241. Prob. 1° Directe opponitur unioni physicæ et substantiali ; nam supponit *esse* corporis et *esse* animæ non esse idem, sed constituere duas naturas : « Anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsim considerentur : unde si utrumque ipsorum separatim *esse* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis non habet *esse* seorsim ab *esse* corporis, sed per suum *esse* corpori unitur immediate : sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum. » I[a] p. q. LXXVI, a. 7.

2° Hypothesis mediatoris plastici non modo gratuita, sed opposita est doctrinæ catholicæ, quæ docet animam rationalem uniri immediate corpori.

[1] « Quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur ; et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili ; quidam vero dixerunt quod unitur corpori, mediante luce, quam dicunt esse corpus... ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima vero sensilis mediante luce cœli empyrei. » I[a] p. q. LXXVI, a. 7.

3° Nedum explicet unionem animæ cum corpore illam obtenebrat ; siquidem triplex haberi debet unio, nimirum animæ cum mediatore, corporis cum mediatore, et animæ cum corpore per mediatorem : quum vero mediator sit naturæ specifice diversæ (si enim esset ejusdem naturæ, non daretur locus eum fingendi) tum ab animæ, tum a corporis natura, illa triplex unio intricatior difficiliorque apparet quam immediata unio animæ cum corpore.

III. Systema causarum occasionalium seu assistentiæ.

242. Huic systemati prælusit Cartesius; sed illud illustravit et defendit Malebranchius. In eo consistit quod corpus et anima sint duo receptacula omni activitate destituta; proinde nullum in se invicem exercent influxum, sed Deus ipse producit cogitationes et sensationes in homine; cogitationes quidem, occasione sensationum, et vice versa, sensationes, occasione cogitationum. Unde hoc systema merito dicitur *causarum occasionalium,* vel etiam *assistentiæ.*

PROPOSITIO.

Falsum est systema assistentiæ.

243. Prob. 1° Innititur occasionalismo, quem absurdum esse demonstravimus in Ontologia (120); igitur huc redeunt omnia argumenta ibi confecta.

2° Physicam et substantialem unionem funditus evertit : si enim duo horologia ab assistente aurifice ita temperentur, ut amborum indices una et cum consensu agitentur, quis dicat ea physice conjungi atque unam naturam et substantiam constituere?

3° Secundum hoc systema, etsi corpus in terra, et anima in cœlo, vel in inferno sit, nihilominus possunt esse unita, quia distantia non prohibet quin Deus cogitationes et sensationes sibi correspondentes producat.

IV. Systema harmoniæ præstabilitæ.

244. Cujus systematis auctor est Leibnitius, qui, ut ipse fatetur, illud finxit tanquam ludum, ut agnosceret usquedum possit inquisitio animi se extendere. Sed illud serio tuiti sunt quidam, præsertim Wolfius. Corpus et anima sunt duo principia a se invicem intentionaliter quidem, sed non physice dependentia [1]. Illud sensitivarum, ipsa intellectivarum operationum est principium. Sed Deus ita ambo constituit, ut omnes operationes intellectivæ ab aliqua prima concatenatim necessario procedant, atque respondeant sensitivis, quæ eodem modo procedunt ab aliqua prima sensatione: prima cogitatio primæ sensationi, secunda cogitatio secundæ sensationi necessario et adamussim correspondet, et sic deinceps. Ideo, quoad praxim, hominis operationes elici videntur, propter harmoniam a Deo præinstitutam, eodem modo ac si anima et corpus ab invicem physice dependerent, atque mutuum exercerent influxum.

PROPOSITIO.

Falsum est systema harmoniæ præstabilitæ.

245. Prob. 1° Funditus labefactat substantialem unionem animæ cum corpore.

[1] « L'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l'une peut être rendue par ce qui se fait dans l'autre. » Leibnitz. *Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.*

2° Evertit libertatem humanam.

3° Contradicit experientiæ; nam inter sensitivos appetitus et rationem, nedum semper sit harmonia, conflictus sæpe exsurgunt : concatenatio idearum etiam contradicit experientiæ; si enim lexici vocabula legamus, quænam erit concatenatio idearum?

4° Etsi anima apud Indos, et corpus apud Gallos sedem haberet, nihilominus unita essent, sicut conjuncti manent duo amici distantia locali separati.

5° Viam idealismo pandit; nam ideæ et sensationes omnes necessario profluunt ab aliqua primaria idea et sensatione; idcirco nullatenus ad eas producendas concurrunt objecta.

V. Systema causalitatis seu influxus physici.

246. Cujus systematis auctor præcipuus est Eulerus, cui adstipulantur Lockiani. Reponit unionem animæ et corporis in eorum mutua actione : corpus impellit animam ad eliciendas perceptiones quæ correspondeant suis organicis motibus, et vice versa, anima impellit corpus ad producendos motus qui consentanei sint suis volitionibus et perceptionibus; atque in hoc mutuo influxu physico consistit unio eorum.

PROPOSITIO.

Falsum est systema influxus physici.

247. Prob. 1° Directe adversatur substantiali unioni; nam corpus et anima antequam in se invicem agant, præsupponuntur ut duo supposita, quum unumquodque ponatur completum operandi principium per se. Operatio est fructus existentiæ, et ab illa enascitur sicut effectus a causa; non est igitur actus primus

quo in seipsa res subsistit, sed est accessio actui primo. Quare si tali actione conjunguntur corpus et anima, jam antequam agant, sunt duæ substantiæ, duo supposita, duo principia; ac ideo eorum vinculum erit mere accidentale. Et sic redimus ad systema Platonis, imo illud transgredimur; anima enim et corpus non magis, in illo systemate, unita sunt quam corpora mundi, quæ attractione universali mutuos influxus in se invicem exercent.

2° Illa unio requireret perennem et eumdem mutuum influxum, alias interrupta et remissa interdum fieret. Atqui illa perennis et semper eadem actio mutua est impossibilis. Ergo.

3° Corpus esset mera machina, non autem aliquod vivens, quia nullum haberet intrinsecum vitæ principium.

4° Hoc systema favet materialismo; corpus enim non potest agere nisi contactu quantitativo; sed contactus quantitativus non potest exerceri nisi in subjectum extensum, ac proinde materiale. Unde vulgare illud : *Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*. « Sunt tangentia, inquit D. Thomas, quorum ultima sunt simul, et hæc ultima sunt puncta, vel lineæ, vel superficies [1]. »

[1] Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori potest uniri, nempe contactus virtutis, quem aliquo modo innuit corporum unio. Naturalia corpora sese tangendo, sese immutant, et sic uniuntur non solum quoad ultima, sed consimiles formas nanciscuntur, quia illud quod perpetrat mutationem in patiente, ei suam formam inurit. At, licet ad invicem id operentur corpora, tamen si actioni factæ et receptæ attendamus, quædam corpora solum tangi videbuntur. Intellectualis substantia conjunctionem inire potest cum corpore contactu virtutis, qui duplici modo essentialiter differt a contactu quantitatis : primo, quia substantiæ extensæ tactus sola extrema afficit, et tangens tacto extrinsecum est; at tactus

248. Admittendus est mutuus influxus corporis et animæ, ut constat evidenti experientia, et probari potest a priori, sed ille influxus procedit ex unione atque illam præsupponit. Ideo influxus ille est effectus seu consequentia unionis, non vero ejus causa; et ex eo corpus in animam potest influere, quod ei substantialiter conjungitur. « Secundum enim naturæ ordinem, propter colligationem virium animæ in una essentia, et animæ et corporis *in uno esse compositi,* vires superiores et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem et usque ad mortem. Contingit namque aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum, ut patet per auctoritatem Augustini super inductam. Et similiter est econverso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima namque conjuncta corpori ejus complexionem imitatur secundum amentiam, vel docilitatem, et alia hujusmodi... Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut quum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales in actibus suis. Et econverso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut quum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtene-

substantiarum intellectualium penetralia rei afficit; quare tangens diffunditur sine obice per tactam substantiam, penetralibusque non minus inhæret quam superficiei : secundo, indivisibile potest tactu virtutis tangere divisibile; sed corporis tactus hanc vim non habet, siquidem punctum nonnisi punctum unum tangere potest.

bratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod per passionem afficitur [1]. »

VI. Systema perceptionis fundamentalis.

249. Rosminius docuit unionem animæ cum corpore fieri duplici perceptione, una scilicet sensitiva, et alia intellectiva : anima in quantum sensitiva unitur corpori eo ipso, quod illud sensu fundamentali et perenni sentit : inquantum intellectiva ei unitur, quia sensum fundamentalem apprehendit, jam non ut affectionem subjecti, sed absolute ut objectum et entitatem; et sic ex percepto et percipiente coalescit una et eadem res.

PROPOSITIO.

Falsum est systema perceptionis fundamentalis.

250. Prob. 1° Non minus quam systema influxus physici directe opponitur unioni substantiali et physicæ animæ cum corpore.

2° Unio animæ et corporis non esset realis, sed mere intentionalis; eadem quippe invenitur inter omne cognoscens et cognitum.

3° Esset mediata tantum.

4° Systema illud versatur in circulo vitioso; siquidem corpus actuat animam, et anima actuat corpus.

5° Aliquam habet affinitatem cum Averroistarum systemate, quod Ecclesia anathemate perculsit : hi enim tres animas in homine admittebant, vegetativam, sensitivam et intellectivam; hanc ut physice separatam a corpore fingebant, atque illi esse con-

[1] D. Thom. Q. disp. Quæstio *De passionibus animæ*, a. 10.

junctam intentionaliter tantum, scilicet per species intelligibiles, docebant.

PARAGRAPHUS II.

VERA DOCTRINA QUOAD UNIONEM ANIMÆ CUM CORPORE.

PROPOSITIO.

Anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis.

251. Prob. 1° Nomine substantialis formæ nihil aliud significatur quam substantia quædam partialis, quæ ita potest uniri materiæ, ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam. Ut autem hoc fiat, duæ requiruntur conditiones : prima est, quod res quæ dicitur forma, communicet materiæ suam actualitatem, seu *esse* suum, non producendo materiam, sed se illi conjungendo : secunda est, quod inde ambæ illæ res tanquam duo elementa coadunentur in participatione ejusdem actualitatis sive *esse*, quod ab una tribuitur et ab alia recipitur. Atqui ambæ illæ conditiones dantur in unione animæ et corporis. Anima est fons primarius operationum hominis; sed fons primarius operationum est quoque fons primarii *esse*, siquidem operationes ab *esse* tanquam a radice pullulant; sed primarium *esse* est *esse substantiale,* a quo dimanant omnes potentiæ activæ; ergo, etc. Quod vero una et eadem sit actualitas et existentia patet, quia inde resultat una essentia, nempe humanitas, una natura, nempe natura humana, unum suppositum, videlicet homo.

2° Proprium formæ substantialis est specificare rem quam informat, ita ut alterius speciei sit, prout accedit vel recedit forma. Atqui anima rationalis spe-

cificat corpus humanum; materia enim quæ illud constituit, solum est corpus humanum inquantum ab anima rationali informatur; si abscedat ab eo anima, jam non corpus humanum, sed cadaver nuncupatur, et fieri potest corpus bruti, vel plantæ, vel etiam substantia mineralis, si ab eis assumatur.

3° Adhuc proprium formæ substantialis est communicare subjecto cui inest, vitam suam, *prout illius capax est hoc subjectum.* Atqui anima reddit conjunctione sua corpus particeps suæ vitæ substantialis; per hanc unionem et vegetativam, et sensitivam (non vero intellectivam, quia illius non est capax) corpus habet vitam, siquidem, recedente anima rationali, utramque amittit. Ergo.

4° Homo est physice unus; invicte enim testificatur conscientia, eumdem esse qui opera vitæ exercet et elicit in tribus gradibus vivendi, sentiendi et intelligendi. Atque unitas confunditur cum entitate; unum et ens sunt transcendentalia; ideoque in homine non duo, sed unum ens physicum est; sed corpus et anima, utpote valde diversa, non possunt constituere unum ens physicum, nisi uniantur tanquam materia et forma. Ergo.

5° Datur connexio inter operationes intellectivas et sensitivas hominis, ut sat patet ex dictis in parte empirica; aliunde cuicumque faveas systemati circa originem idearum, pro certo tenere debes intellectum abstrahere ideas universales a perceptionibus sensibilibus. Atqui illa connexio et abstractio est naturaliter impossibilis, si intellectus et sensibilitas non radicentur in eodem principio, quod sit intellectivum, et simul organa informet. Ergo.

6° Non tantum datur connexio, sed etiam influxus physicus inter animam rationalem et corpus, uti jam declaravimus (248), et iterum facilius ostendere pos-

semus variis signis, uti dementia, quæ in brutis et angelis impossibilis est. Atqui ille physicus influxus est naturaliter impossibilis, nisi corpus et anima physice uniantur, scilicet ut materia et forma. Ergo.

7° Illa veritas patet ex multis Scripturæ sacræ locis, ut notat Suaresius I *De anima*, cap. XII, n. 4 et 5, satis sit referre verba quibus describitur creatio hominis : *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ : et factus est homo in animam viventem.* Ex una parte, illud spiraculum vitæ est prorsus anima rationalis, tum quia per illud homo factus est ad imaginem Dei, tum quia per illud habuit capacitatem dominii in cætera animantia; homo enim non præest, nec est capax dominii nisi per rationem et liberam voluntatem : ex altera autem parte, corpus hominis e limo confectum transmutatum est in animam viventem per idem spiraculum vitæ. Ergo spiraculum vitæ seu anima rationalis corpori vitam communicat. Sed non potest id præstare, quin corpus informet, quin scilicet illud pervadat, eique se aliquatenus commisceat intrinsece, et fiat principium illius vitæ; quia vita non est aliquid extrinsecum, sed aliquid maxime intimum.

8° Illa veritas evidenter patet ex consensu Patrum et Doctorum Ecclesiæ, quorum testimonia sunt prope innumera. Vide potissimum August. in *Joan.* XXVI; Chrysost. *hom.* XIII, *in Genes.*; Greg. Mag. XIV *Moralium* cap. VII; D. Thom. I p. q. LXXVI, II *Cont. Gent.* LXVIII, etc.; S. Franciscum a Salesio, lib. VI *De l'amour de Dieu,* cap. XV.

9° Tandem fuit definita a Conciliis et summis Pontificibus. Concil. Viennense, sub Clemente V contra Averroistam Petrum Olivam, hæc decrevit : « Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem

aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam Fidei; prædicto sacro approbante Concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. » Hanc definitionem amplectitur contra Pomponatium concilium Lateranense V, sub Leone X, sess. VIII, can. *Apostolici regiminis sollicitudo*. Tandem Pius papa IX, damnando errores Guntheri, ita habet : « Noscimus iisdem libris lædi Catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se, atque immediata corporis forma [1]. » Quibus verbis constat, animam rationalem esse formam corporis, non quocumque modo, sed *immediate*.

252. Et sic patet quomodo homo sit velut compendium totius creationis, constituatque transitum inter corpoream seu mundanam et angelicam naturam. Illa mirabilis concatenatio non existeret, si anima rationalis non ita uniretur corpori, ut inde exsurgeret unum ens, una natura, ad cujus essentiam pertineant corpus et anima. Vide Greg. Nazian. *Orat.* XLII.

Solvuntur difficultates.

253. *Obj.* 1° Repugnat ut substantia intellectualis

[1] Litteræ Apostolicæ ad cardinalem Geissel, Archiep. Coloniensem, datæ 1857.

sit forma alicujus corporis; nimis enim inter se distant. Atqui anima rationalis est substantia intellectualis. Ergo.

R. Dist. maj. Si sit completa et absoluta tum in propria essentia, tum in ratione subsistendi, *concedo;* secus, *nego.* Priori modo se habent angeli; posteriori autem modo se habet anima rationalis, quæ est incompleta in genere substantiæ, quia in sua essentia includit transcendentalem habitudinem ad corpus. Vide I p. q. LXXV, a. 7, ad 3m. « Non tamen, ait Suaresius, potest negari esse valde mirabile res adeo distantes tanto fœdere conjungi, ut unam naturam componant, in eumdemque finem operandi conspirent, nec ob id spiritus de perfectione propria quidquam amittat, sed potius perficiatur. » Unde ipse Augustinus putabat hominem forsan non posse unquam comprehendere modum quo corporibus adhærent spiritus et animalia fiunt.

Inst. Forma et materia in eodem genere continentur. Atqui substantia intellectualis et corpus non sunt in eodem genere. Ergo unum alterius forma esse nequit.

R. Dist. maj. Sunt in eodem genere suppositi, *concedo;* in eodem genere substantiæ incompletæ, *nego.* Corpus et anima rationalis seorsim existentia sunt diversorum generum; prout uniuntur, sunt unius generis tanquam principia ejus, scilicet ambo sunt in eodem genere suppositi humani, siquidem ambo participant humanitatem.

254. *Obj.* 2° Substantia intellectualis non potest ad propriam sibi convenientem operationem uti corpore, quatenus spiritualis est, id est, inquantum intelligit et vult. Ergo illa unio non est propter utilitatem animæ, sed in ejus detrimentum, ac proinde non potest esse naturalis substantialisque.

R. Nego anteced. Nam anima rationalis præterquam quod indiget corpore ad operationes materiales non paucas, quæ ab illa, etiam quatenus rationalis est, dimanant, ut risus, fletus, locutio, etc., ad ipsas quoque intelligendi ac volendi actiones indiget corpore, non quidem *intrinsece,* scilicet ut subjecto et organo; sed extrinsece, nempe ut medio quodam ad recipiendas species.

255. *Obj.* 3° Si anima rationalis esset forma corporis, corpus fieret spirituale, quia *esse* materiæ est *esse* formæ per quam determinatur et specificatur materia. Porro repugnat ut corpus fiat vere spirituale. Ergo.

R. Nego maj., et dist. probationem. Esse materiæ est *esse* formæ, inquantum forma materiam in suo *esse* conservat, *concedo;* inquantum illi dat suum *esse*, ita ut illius essentiam ingrediatur, *nego.* Forma enim non proprie materiæ, sed potius composito dat *esse,* quia ad illud terminatur : unde anima rationalis, si stricte loquamur, homini non vero corpori dat *esse;* neque est necessarium ut homo ratiocinetur per corpus; sed satis est ut corpus modo aliquo deserviat ratiocinationi.

256. *Obj.* 4° Forma intrinsece dependet a materia quam informat. Atqui anima spiritualis non pendet intrinsece a corpore, cæteroquin non esset spiritualis.

R. Dist. maj. Aliquatenus, *concedo;* complete et adæquate, *subd.*: si nullatenus excedat materiam, *concedo;* si excedat illam quoad aliquem gradum, *nego.* Formæ enim, dicit D. Thomas, sunt veluti numeri, quorum major minorem continet quidem, sed etiam aliquid præterea : anima humana est media inter formas separatas et formas adæquate conjunctas, et tres gradus perfectionis, nempe intellectivum,

sensitivum et vegetativum in se includit; et licet tres illi gradus non *formaliter* distinguantur in anima, atque omnes corpori communicentur quoad animæ substantiam, quum anima sit indivisibilis; nihilominus virtualiter excedit corpus quoad gradum intellectivum; ideoque non pendet intrinsece a corpore quoad operationes intellectivas.

Inst. Essentia animæ, utpote simplex, non habet diversos gradus inter se distinctos. Atque anima unitur corpori per essentiam, non vero per facultates aut operationes. Ergo adæquate et complete est forma corporis.

R. Dist. maj. Non habet inter se gradus formaliter distinctos, *concedo;* fundamentaliter et virtualiter distinctos, *nego.* Anima rationalis, quia eminenter continet perfectionem animæ vegetalis et animæ sensilis, et quia ex se nata est conjungi corpori, continet eo ipso fundamentaliter et virtualiter illam utramque inferiorem animam. Dico *fundamentaliter et virtualiter,* non autem *formaliter,* quia vitam sensitivam et vegetativam habet solum ratione corporis, et ab eo separata conservat tantum aptitudinem et vim ad illas : ideo quoad illos duos gradus vitæ *formaliter* sumptos anima rationalis intrinsece dependet a corpore. Quapropter, licet anima rationalis uniatur corpori secundum essentiam animæ intellectivæ (quia in ea non sunt duæ essentiæ), non ei unitur secundum operationem intellectualem [1]. Quod anima rationalis uniatur corpori secundum essentiam intellectivam,

[1] Hic fuit error Stalh, medici Dani, qui docuit animam humanam esse principium vitæ vegetalis in homine per intelligentiam et rationem, ita ut ipsa consciam atque intellectualem habeat directionem operationum vegetativarum : hæc doctrina manifeste contradicit experientiæ, rationi, pravaque habet consectaria, ut facile patet.

patet etiam singulari quadam perfectione qua sensitivæ et ipsæmet vegetativæ potentiæ ex illa profluunt; aptiores enim sunt ad ministrandum actionibus mentis; et illa perfectio et proportio non invenitur in potentiis quæ profluunt ab animabus aut mere sensitivis, aut mere vegetativis.

257. *Obj.* 5° Concilia et summi Pontifices non *absolute* definierunt animam rationalem esse corporis formam, sed *hypothetice* tantum, ita ut illa propositio : *anima rationalis est forma humani corporis*, verti debeat in istam : *si aliqua anima est forma humani corporis, hæc anima est anima rationalis*. Quod sic interpretanda sint illa decreta, patet ex fine quo lata sint, nempe condemnatione Averroistarum, qui plures animas in homine reponebant, scilicet vegetativam, sensitivam et intellectivam; duas priores tantum esse corpori physice conjunctas asserebant [1]. Ergo non potest prædictis decretis statui animam rationalem esse vere corporis formam, saltem in sensu scholastico.

R. Nego anteced. Concilium Viennense non tantum voluit errorem profligare, sed etiam *tradere veritatem fidei, qua deinceps præcludatur aditus universis erroribus*. Atqui non præcluditur aditus omnibus erroribus per solam condemnationem alicujus peculiaris erroris, nisi definiatur dogma catholicum. Deinde nulla ratio, nullum vocabulum suadere potest ut illa decreta habeamus tanquam hypothetica : modo ita absoluto procuduntur, ut nulla alia formula magis absoluta desiderari possit. Aliunde Pius IX non minus

[1] Hæc est interpretatio P. Tongiorgii, qui systema scholasticum de substantiali composito enititur summopere labefactare; sed, pace illius! talia legendo, invito mihi in memoriam venit modus quo Jansenistæ litteras Apostolicas interpretabantur, a quorum mente tamen ipse valde abhorrebat.

absolute loquitur; fierine potest ut summa veritatis custos, sancta mater Ecclesia, quæ debet mundum illuminare, procedat modo hypothetico et mere negativo per tot sæcula, et in re tanti momenti?

Inst. 1° Saltem Ecclesia non definivit quomodo anima sit corporis forma; quia circa hunc modum, etiam post Ecclesiæ definitiones variæ fuerunt opiniones in scholis catholicis. Ergo vox forma accipi potest sensu alieno a sensu scholastico.

R. Dist. anteced. Non definivit modum adæquatum unionis sub omni respectu, *transeat*; nullatenus definivit modum, *nego*. Nam adverbia *vere*, *per se, essentialiter, immediate* prorsus significant modum. Insuper, si concilia non declararent sensum vocis *formæ*, certe accipienda esset in sensu communiter recepto eorum temporibus. Atqui eorum temporibus et postea, in scholis vere catholicis, nulla, teste Suaresio, erat controversia quoad sensum vocis formæ; sed controvertebatur tantum de productione formæ, de dispositione requisita ex parte materiæ, ut accipiat formam, etc., uno verbo controversia erat non quoad formæ naturam, sed potius quoad ejus adjuncta et causas extrinsecas. Aliunde, in quibusdam scholis minoris notæ vigere potuisset error, quin iterum Ecclesia eum anathemate perculsisset expresse; sic doctrina catholica tenet unum esse in homine principium vitæ videlicet animam rationalem, atque illam immediate uniri corpori, et tamen adhuc hodie non pauci catholici, inter quos præsules, plura admittunt (procul dubio ignorantes faciunt) principia vitæ, et libenter favent alicui mediatori plastico, quo mediante anima rationalis corpori uniatur.

Inst. 2° Saltem dici potest animam non esse formam *substantialem,* quia hoc nullibi fuit definitum.

R. Nego. Anima rationalis enim, cum sit per se

subsistens, non potest esse forma accidentalis, ut recte notat Suaresius, et sat ex se patet. Ergo, si sit forma, est forma substantialis, quia non dantur aliæ formæ præter substantialem et accidentalem. Aliunde Concilium Viennense rem æquivalenter definivit; dixit enim *substantiam animæ rationalis esse corporis formam*.

PARAGRAPHUS III.

DE UNITATE PRINCIPII VITÆ IN HOMINE.

258. Dari in homine unum duntaxat vitæ principium consequitur evidenter e præcedenti paragrapho; nam, « si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse..., quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res *esse;* ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una [1]. » Attamen, quia non pauci adhuc systemata erronea profitentur quoad principium vitæ, juvat explicitius quæstionem solvere.

259. Tres esse animas in homine, nempe vegetativam, sensitivam et intellectivam opinati sunt Plato et veteres medici, præsertim Galenus. Hanc sententiam acriter defenderunt Averroes et illius assectatores Petrus Joannes Oliva et Pomponatius, quos damnarunt concilia Viennense et Lateranense. Averroistis jam præluserant Apollinaristæ et Manichæi : illi siquidem freti quibusdam Scripturæ locis quæ male interpretabantur, duas esse in homine animas, sensi-

[1] Iª p. q. LXXVI, a. 3.

tivam et rationalem, seu animam et spiritum, quem solum Christus assumpserat in unitatem personæ, docebant ; et, teste Hieronymo, epist. CL *ad Hedib.* q. XII, quidam doctores catholici hanc sententiam secuti sunt. Manichæi etiam duas esse in homine animas docebant, unam spiritualem a bono Deo inditam, aliam vero animalem ei contrariam, a malo Deo inditam.

260. Schola *Vitalistarum* docet vitæ principium esse aliquid tum ab anima, tum a viribus materiæ distinctum, quod vocant *vim vitalem*. Hoc systema, quod multi sectantur, præcipuos fautores habet Barthez (*Oratio de principio vitali.* — Montpellier, 1753) et professorem Lordat (*Dualité du dynamisme humain*, Paris, 1854). Secundum Lordat : « Le corps est un château, l'âme en est la châtelaine, et le principe vital, le majordome. »

261. Tandem Gunther nuperrime docuit duas esse animas in homine, rationalem scilicet, quam vocat spiritum, et animalem, quæ vivificat materiam cum qua naturam seu *physim* constituit. Igitur homo coalescit duplici substantia completa. Postquam vero hæc sententia damnata fuerit a Pio papa IX, Baltzer, Guntheri discipulus, eam mitigavit docens non animam sensitivam, sed principium vitæ tantum differre ab anima rationali.

PROPOSITIO.

Anima rationalis, quoad substantiam, est in homine unicum principium vitæ vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ.

262. Prob. 1° Conscientia testificatur idem vivere, sentire et intelligere in nobis ; idem respirare, imagi-

nari, ratiocinari, etc. Atqui illa identitas non est possibilis, quin primarium hujus triplicis vitæ principium sit idem. Ergo.

2° Anima rationalis est immediata corporis forma. Atqui, si præter eam daretur aliud principium quod vivificaret corpus, non esset immediata corporis forma; sed hoc aliud principium esset immediata corporis forma. Aliunde anima rationalis non potest communicare corpori vitam intellectivam; ergo, si ei non communicat vitam sensitivam et vegetativam, nullo modo potest esse vere illius forma.

3° Datur mutua dependentia et subordinatio omnium hominis virium, nam ex attentione nimia alicujus facultatis, v. g. intellectivæ, impeditur operatio sensus et ipsa nutritio. Atqui mutua dependentia et subordinatio est impossibilis, nisi detur principium unum, in quo omnes vires radicentur, et a quo proveniat illa sympathia actionum.

4° Homo vivit per spiraculum vitæ quod Deus inspiravit faciem ejus. Atqui spiraculum vitæ est anima rationalis. Ergo [1].

5° Ecclesiæ Patres et Doctores hanc veritatem docent; eorum testimonia referre longius esset; juvat tamen citare nostrum Salesium : « L'âme est le premier acte et principe de tous les mouvements vitaux de l'homme, et, comme parle Aristote, elle est le principe par lequel nous vivons, sentons et entendons. » Lib. VII *De l'Amour de Dieu*. cap. VII.

263. 6° Tandem doctrina opposita non potest defendi sine errore in fide; quartum Concilium Constantin., quod est octavum generale (869), canon. XI, sic habet : « Apparet quosdam in tantum impietatis

[1] Hac argumentatione Concilium provinciale Viennense, 1858, reprobat doctrinam Baltzeri.

venisse, ut homines duas animas habere dogmatizent; tales igitur impietatis inventores, et similes sapientes, quum vetus et novum testamentum, omnesque Ecclesiæ Patres unam rationalem animam hominem habere asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat.» Atque ut quasi præcluderet aditum his qui cum Ochamo dicunt ibi esse sermonem de duabus animabus rationalibus, addit : « Neque duas animas esse dicimus in homine, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.» Jam septimum generale Concilium eadem decreverat; sed nuperrime iterum Pius IX, in Brevi ad Episcopum Wratislaviensem, 30 aprilis 1860 : « Quod quidem non possumus non vehementer improbare (nempe sententiam Baltzeri), considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ do mate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.»

Solvuntur difficultates.

264. *Obj.* 1° Scriptura sacra in multis locis distinguit spiritum hominis ab illius anima : *Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus, sine querela in adventum Domini nostri Jesu*

Christi servetur, I *Thessal.* v. *Benedicite spiritus et animæ Justorum Domino. Daniel.* III, etc.

R. Dist. Ut duo munera et officia, *concedo* ; ut duo principia, *nego*. Vide Hieronymum, citato loco, Suaresium, *In tertiam partem*, q. VI. Aliunde sæpe anima, prout absolute vivificat corpus, nomine spiritus appellatur : *Et spiritus redit ad Dominum. Eccles.* XII. Hic idem spiritus alibi vocatur anima immortalis : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. Math.* X. Et de Christo Domino dicitur, *Math.* XXVII, quod *emisit spiritum*, id est, animam ; unde *Clementina unica de Summa Trinit.* dicitur Christum assumpsisse partes naturæ nostræ unitas, corpus scilicet et animam rationalem.

265. *Obj.* 2° « Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis ; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ. »

Resp. concedo maj. dist., *secundam partem minoris :* Aliæ animæ sunt corruptibiles, si sint tantum sensitivæ vel nutritivæ, *concedo* ; si vero sint etiam intellectivæ, *nego*. « Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva ; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est : quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis : licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest [1]. »

266. *Obj.* 3° Post separationem animæ rationalis a corpore, in ipso interdum aliquatenus perseverat vita

[1] Iª p. q. LXXVI, a. 3.

vegetativa; sic in quibusdam cadaveribus crescunt capilli et ungues. Atqui hoc esset impossibile, si anima rationalis esset principium vitæ vegetativæ.

R. *Transeat major, nego min.* E forma substantiali enascuntur formæ accidentales seu vires quibus suum exercet influxum: accidentales autem formæ, præsertim illæ quæ homini insunt ratione corporis, non subito evanescunt omnes; et quandiu perseverant, possunt quem acceperunt transmittere influxum, donec exhauriantur, aut deficiant penitus, accedente alia forma substantiali eis plane opposita. Ideo non est impossibile ut, post discessum animæ rationalis, aliquandiu appareant adhuc phænomena vitæ vegetativæ, uti incrementulum barbæ et unguium illæ; enim partes maxime distant ab organis præcipuis, vi quorum anima suum exercet influxum. Reapse, si principium vitæ vegetativæ permaneat in corpore post animæ rationalis discessum, cur paucissima et imperfectiora duntaxat appareant vitæ vegetativæ phænomena? Ungues et capilli suntne sedes illius principii? Cur illa phænomena appareant per aliquod tempus breve tantum, et in rarissimis circumstantiis? Unde firmiter teneo illa phænomena, si reapse appareant, nedum opponantur doctrinæ catholicæ, potius eam fulcire.

PARAGRAPHUS IV.

DE DISTINCTIONE NUMERICA ANIMARUM PRO SINGULIS HOMINIBUS.

267. Averroes docuit, intellectum humanum esse substantiam completam et unicam, seu eamdem numerice pro singulis hominibus; quæ tamen accidentaliter varia ac diversa fit pro dispositione singulorum

corporum, maxime ob varietatem et singularitatem phantasmatum, eodem fere pacto quo idem ventus pro varietate fistularum organi musici multiplicem producit harmoniam. Hunc errorem renovavit Pomponatius ; hodie serpit sub forma pantheismi.

PROPOSITIO.

Tot sunt animæ humanæ quot homines.

268. Prob. 1° Singuli homines sunt supposita et agentia numerice distincta atque diversa. Porro distinctionem numericam suppositorum et agentium constituit id quod in eis est præcipuum simul et principium operationum. Sed in hominibus anima rationalis est simul pars præcipua et principium operationum. Ergo.

2° Anima rationalis est forma substantialis corporis. Atqui forma substantialis non potest simul informare multas materias, tum quia circumscribitur per materiam quam informat ; tum quia est principium unitatis respectu compositi ; quum enim ex una parte *esse* et *unum* convertantur, et ex altera parte forma præbeat *esse*, ideo et unitatem præbet. « Impossibile est plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum *esse*; nam forma est essendi principium. » I[a] p. q. LXXVI, a. 2.

3° Conscientia testificatur, operationem intellectivam esse unicuique singularem. Ergo pariter principium unde profluit operatio est unicuique singulare, nam modus operandi sequitur modum essendi. Nec continuatio et unio intellectus cum singulari phantasmate potest, ut contendit Averroes, hujus testimonii rationem præbere ; nam phantasma est veluti

materia seu objectum unde abstrahitur intelligibile; sed absurdum est attribuere alicui singulari perceptionem aliquam ex eo quod pertineat ad illud objectum quod attingitur per hanc perceptionem. Vide I p. q. LXXVI, a. 1.

4° Concilium Lateranense V ita decrevit contra Pomponatium : « Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes : quum illa non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papæ V, prædecessoris nostri, in generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. »

PARAGRAPHUS V.

DE SEDE ANIMÆ HUMANÆ.

269. Qui errant circa unionem animæ cum corpore, multum desudant ut determinent sedem quam ipsa occupat in corpore : alii in corde ; alii in sanguine ; alii in toto cerebro ; alii in varia parte cerebri, scilicet aut in glandula pineali (ita Cartesius), aut in corpore calloso, aut in lobis, aut in nodo vitali, etc., etc., animam defigunt.

PROPOSITIO.

Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ ; non vero secundum totalitatem virtutis.

270. Probatur I pars. 1° *A priori.* Anima enim est

forma corporis non accidentalis, sed substantialis; at forma substantialis est ubicumque informat et vivificat. Porro anima informat et vivificat omnes corporis partes. Ergo.

2° *A posteriori.* Totum corpus et ejus partes speciem suam sortiuntur ab anima : « nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente ; quum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei : actus autem est in eo cujus est actus : unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte.» Iª p. q. LXXVI, a. 8.

3° *Ex absurdis.* 1° Dedecet majestatem animæ rationalis ut defigatur in aliqua corporis parte tanquam in nidulo. 2° In opposito systemate, non physica et substantiali unione copularentur corpus et anima, sed morali tantum, ut scilicet motor et mobile, nauta et navis ; vel, si mavis, ut telegraphum et ejus director; cerebrum est cubiculum ; nervi sunt fila metallica; et sensus sunt variæ stationes ad quas fila pertingunt. 3° Si anima occupet cerebri partem, non est ratio cur non possit occupare totum cerebrum ; et si occupet totum cerebrum, non est ratio cur non possit occupare totum systema nerveum.

4° *Auctoritate.* Patres et Doctores Ecclesiæ in hac veritate non minus quam in præcedentibus consentiunt : « Notre âme... réside toute en tout le corps, et toute en chacune de ses parties, comme la Divinité est toute en tout le monde, et toute en chaque partie du monde[1]. »

Quod vero sit tota in qualibet corporis parte evidens est ; nam utpote spiritualis nec per se, neque per accidens divisibilis aut extensiva quantitative est.

[1] Saint François de Sales. Liv. I *De l'Amour de Dieu*, chap. XV.

271. Probatur II pars. 1° Forma proportionatur materiæ quam informat. Porro corpus humanum quod anima debet informare, habet magnam diversitatem in partibus. Ergo non potest anima eodem modo se habere ad totum et ad partes. Modus autem non potest esse varius quoad essentiam et perfectionem ; ergo est varius quoad virtutem. Vide II *Cont. Gent.* LXXII.

2° Sane anima sensitivas et vegetativas non per seipsam solam, sed per organa exercet functiones ; ideo quoad virtutem peculiariter est in organis et principalius residet in organis principalibus, scilicet in cerebro et corde. Cerebrum enim est centrum et radix vitæ sensitivæ ; cor est centrum et radix vitæ vegetativæ, motus localis, et etiam aliquatenus appetituum. Cujusmodi analogiam reperis in Deo, qui substantialiter est ubique ; et tamen peculiariter agendi modo est potissimum in quibusdam locis, uti templis, sacellis, etc.

« Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes ; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad principium et proportionatum perfectibile ; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum. » I[a] p. q. LXXVI, a. 8.

Corollarium.

272. Jam patet animam recte definiri principium quo homo vivit, sentit et intelligit, vel etiam substantiam spiritualem quæ nata est ad informandum corpus organicum. Utraque hæc definitio essentiam animæ, scilicet genus et differentiam declarat : inquantum spiritualis seu principium vitæ intellectivæ

convenit cum angelis, et differt essentialiter a brutorum animabus; inquantum forma corporis organici seu principium vitæ vegetativæ et sensitivæ essentialiter differt ab angelis. Quare nec in perenni cogitatione, ut volunt Cartesiani, neque in facultate cogitandi, ut volunt Lockiani, essentia animæ reponi potest. Primo enim his notis anima non differret essentialiter ab angelis; imo nec a Deo ipso. Secundo, in entibus creatis operatio et facultas discrepant ab eorum essentia: facultas est velut surculus essentiæ completæ; et operatio est adhuc posterior ipsa facultate: utraque igitur præsupponit essentiam completam, a qua profluat.

Solvuntur difficultates.

273. *Obj.* 1° Anima rationalis sedet ubi illam Deus collocavit. Atqui ex *Genesi* constat Deum collocasse animam in cerebro; dicitur enim quod inspiraverit in faciem ejus, non vero in totum corpus, spiraculum vitæ. Ergo.

R. 1° *Retorqueo.* Inspiravit in faciem, non vero in cerebrum; ergo anima sedet tantum in superficie vultus. 2° *Nego min.* Illa verba non sunt materialiter accipienda, sed juxta sensum quem requirit natura rei. Quum enim in vultu inveniantur omnia sensuum organa, et aliunde species vultus evidentius ostendat animam vivificantem, atque primo conspectu hominem a brutis secernat, dicitur Deum inspirasse animam rationalem in hanc nobilissimam corporis partem.

274. *Obj.* 2° Anima rationalis nec augeri, neque minui potest. Atqui si esset præsens substantialiter toti corpori, cresceret vel minueretur, prout corpus cresceret vel imminueretur.

R. Dist. maj. Substantialiter et intrinsece, *concedo*; extrinsece, *nego*. Anima enim non est præsens extensive, sed tota est in singulis corporis partibus : quod vero crescat vel minuatur ejus præsentia extrinseca, non est inconveniens, neque in hoc experitur mutationem intrinsecam ; sic præsentia extrinseca ipsiusmet Dei augeri vel minui potest, prout augescit vel minuitur numerus creaturarum. Aliunde si hoc esset inconveniens, inveniretur quoque in systemate opposito, nam partes corporis sicut totum augescunt et minuuntur.

275. *Obj.* 3° Si anima simplex et spiritualis pluribus spatii partibus simul præsens esse potest, potest esse præsens omnibus, sicut ipse Deus. Atqui id repugnat. Ergo.

R. 1° *Nego maj.* Præsentia substantiæ spiritualis proportionata est ejus perfectioni ; unde præsentia Dei sicut et ejus perfectio nullos habet limites ; angeli autem præsentia limites habet, quamvis latius extendatur quam præsentia animæ rationalis. 2° In præsenti statu, anima, quum sit forma corporis, necessario per illud coangustatur.

276. *Obj.* 4° Si anima est tota in qualibet corporis parte, quælibet pars corporis est animal : ad animal enim constituendum requiritur et sufficit anima sensitiva informans actu aliquam materiam. Atqui hoc repugnat ; alioqui infinita animalia essent in eodem homine. Ergo.

R. Nego maj. Illæ enim partes non sunt separatæ ab invicem, sed sunt conjunctæ physice ad aliquod totum constituendum. Si aliqua pars esset a cæteris avulsa, et nihilominus ab anima informaretur, tunc reapse illa pars esset animal ; sed illa hypothesis est absurda, quia omnis forma non quamcumque, sed proportionatam requirit materiam et dispositionem.

277. *Obj.* 5° « Omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte : et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens. »

R. « Potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod totam excedit corporis capacitatem ; sicut intellectus et voluntas : unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori : unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis, quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem [1]. »

CAPUT II.

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ.

ARTICULUS I.

DE MODO ILLIUS ORIGINIS.

278. Apud veteres, Pythagorici et Stoici docuerunt, animam humanam esse particulam substantiæ divinæ. Hic error, ait D. Thomas, repeti potest e duplici fonte : primo enim multi credebant Deum esse corpus quod formaliter animas continebat ; alii vero apprehenderunt quidem aliquid incorporeum, non tamen a corpore separatim, sed corporis formam ; unde finxerunt Deum ut animam mundi (VII *de Civit.* VI). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui po-

[1] I^a p. q. LXXVI, a. 8, ad 4^m.

suerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi. Manichæi autem existimabant Deum esse quamdam lucem corpoream, et animam humanam finxerunt ut partem illius lucis corpori alligatam. Hæc commenta sub variis formis hodie instaurant pantheistæ.

279. Traduciani, quorum duces fuere Tertullianus et Apollinaris, ut labis originalis propagationem enuclearent, docuerunt animam filiorum sicut et corpus generari seu traduci a parentum corpore. Tamen tempore Augustini, Traduciani potius tenebant animas filiorum generari ab animabus parentum.

280. Non pauci perperam S. Augustinum inter Traducianos recensent, quia in aliqua epistola ad Optatum anceps hæsit circa animæ originem ; sed non illud dubium excussit. Unde in alia epistola ad eumdem, ita habet : « Quis negat non unius tantum, sed omnis animæ creatorem Deum atque factorem, nisi qui ejus eloquiis apertissime refragatur ? Sine ulla quippe ambiguitate per Prophetam dicit : *Omnem flatum Ego feci*, animas videlicet intelligi volens ; quod verba sequentia manifestant. Non itaque unum quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum et Ipse adhuc facit » (Vide etiam II *de Trinitate*, 8). Et hæc doctrina, lapsu temporum, adeo communis facta est in Ecclesia, ut D. Thomas (*In epist. ad Rom.* cap. 14, lect. 3) dixerit : « Eorum quæ sunt fidei, quædam non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata... sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum, quod anima non esset ex traduce. » Aperte significat, hoc, sua ætate, fuisse perfecte declaratum[1].

[1] Melchior Canus (XII De Locis Theologicis, 13), dicit, multas quæstiones non fuisse olim de fide, quæ tamen postea ad fidem pertinent, atque varia affert exempla, inter quæ origi-

281. Quo nihilosecius, nostra ætate traducianismus aliquas mentes pervadit. Doctor Frohschammer, in opere *Defensio Generatianismi* nuper edito, docet animam filii produci e nihilo ab animabus parentum. Juxta eum, non tantum anima rationalis, sed omne principium vitæ, tum vegetativæ in plantis, tum sensitivæ in brutis, producitur e nihilo a generante ; et sola materia generatur.

Ubaghs non dubitat asserere, opinionem quæ tenet, « animas a parentibus generando propagari, probabilibus niti rationibus minime spernendis, eamque cum nullo catholicæ fidei dogmate pugnare, dummodo generatio non velut materialis divisio, aut diffusio quadam concipiatur. »

Ultra progreditur Gravina, abbas Montis Cassini, in opere in lucem edito an 1870, atque confidenter asserit sententiam quæ tenet, animas creari a Deo, non tantum rationi, sed etiam S. Scripturis refragari.

Rosminius docuit, animam filii esse primo sensitivam tantum, atque generari a parentibus, sed postea hanc animam sensitivam fieri intellectivam per apparitionem ideæ entis, quam illi Deus manifestat. *Psicologia*, vol. 1, lib. 4, cap. 23. Sed philosophi sanio-

nem animæ : « Quomodo asseruit Augustinus, non esse fidei quæstionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem, cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animam, non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quæstio pertinet.» Et Estius (In lib. II. Dist. 17, § 15) idem tenet : « Nunc, post tot gravissimas hac de re theologorum scholasticorum disputationes, re diligenter excussa, omnibusque in unam sententiam indubitanter euntibus, non poterit profecto maximæ temeritatis notam effugere, si quis deinceps vel diversam (ab ea scilicet quæ tenet, animas a Deo creari) opinionem elegerit, vel adhuc dubitandum putaverit. »

res uno agmine tenent, animam rationalem immediate a Deo per veram ac proprie dictam creationem produci.

PROPOSITIO I.

Anima humana non est particula substantiæ Dei.

282. Prob. 1° Deus est omnino simplex et indivisibilis, quum sit infinite spiritualis. Ergo discerpi non potest in particulas.

2° « Anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodam modo a rebus acquirit, et habet diversas potentias : quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens et nullam in se diversitatem habens. » I^a p. q. xc, a. 1.

PROPOSITIO II.

Anima humana nequit a parentibus propagari per traducem.

283. Prob. 1° Vel traduceretur a corpore, vel ab anima. Atqui neutrum dici potest : non potest traduci a corpore, quia impossibile est ut substantia spiritualis traducatur a materia, alioquin principiatum esset perfectius principio suo : non potest traduci ab anima parentum, quia anima parentum, utpote spiritualis, non potest discerpi in partes. Neque produci potest per actionem animæ parentum ; nam anima parentum produceret animam filii, vel per essentiam suam, vel per facultates. Atqui neutrum dici potest. Ergo. *Probatur minor. Primo*, non potest eam producere per essentiam suam,

quia solus Deus extra se aliquid producit per essentiam suam, sicut ostensum est in Ontologia (124). *Secundo*, non potest eam producere per facultates: non quidem per organicas, quæ utpote a materia essentialiter dependentes, non possunt *naturaliter* producere nisi id quod etiam essentialiter a materia dependet, neutiquam vero spiritum, et ideo neque animam rationalem. Nec per facultates spirituales, scilicet per intellectum et voluntatem: per intellectum anima generat verbum, sed verbum accidentale ; per voluntatem producit amorem ; at nullo pacto valet per hasce facultates animæ substantiam producere.

2° Anima humana est per se subsistens, ita ut pergere possit in existentia, quin subsistat in aliquo subjecto. Atqui si produceretur ex aliquo subjecto præexistente, non esset per se subsistens ; sed penderet ab hoc subjecto quoad *esse* non minus quam quoad *fieri*. Ergo.

3° Concilium Lateranense V dicit, animam rationalem infundi in corpus. Atqui in illud proprie non infunderetur, si generaretur cum corpore. Ergo.

4° II *Machabæorum*, cap. VII, fortissima mater sic hortabatur ad mortem septem filios suos: *Nescio qualiter in utero meo apparuistis ; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi. — Sed enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges ejus.*

5° Hæc est communis sententia Patrum et Doctorum Ecclesiæ Latinæ et Græcæ, uti videre est apud Bellarminum vol. 4, Controvers. cap. 11. Quapropter alte in mente habeamus illud S. Chrysostomi:

« Anima neque generat, neque generatur, nec ullum agnoscit patrem, præter Eum cujus voluntate creata est. » *Homilia* 13[1].

PROPOSITIO III.

Repugnat sententia Rosminii.

284. Prob. 1° Anima humana, si a parentibus derivetur ut sensitiva, derivatur etiam ut intellectiva, saltem quoad substantiam, quia in homine anima sensitiva et intellectiva non sunt duæ animæ, sed eadem quoad essentiam. Atqui hoc est impossibile, ut demonstratum est contra Traducianos.

2° Vel idea entis pertinet ad essentiam animæ, vel non. Si prius, non potest existere anima sensitiva quin eo ipso habeat ideam entis, quod est contra mentem Rosminii. Si posterius, idea entis est animæ accidentalis atque adventitia, ac proinde anima humana non est spiritualis essentialiter. Atqui anima est essentialiter spiritualis. Ergo, etc. Præterea impossibile est ut aliquod ens fiat spirituale intrinsece, per aliquid superadditum sibi.

3° Anima humana non esset immortalis ab intrinseco, neque essentialiter differret ab animabus brutorum. Atqui, etc.

[1] Sanseverinus (*Anthropologia*, cap. 8, art. 1) dicit, S. Officii congregationem, tum ob traducianismum, tum ob aliquas doctrinas, declarasse, in operibus ab Ubaghs editis, præsertim in Logica et Theodicea, inveniri doctrinas et opiniones quæ absque periculo tradi non possunt. Aliunde omnino certum est, hanc doctrinam fuisse proscriptam a S. Indicis congregatione, quæ damnavit librum doctoris Frohschammer *de animarum origine*, sicut memorat SS. D. N. Pius Papa IX, in litter. Apost. *Gravissimas*, ad archiep. Monacencem et Frisin-

PROPOSITIO IV.

Anima humana creatur a Deo.

285. Prob. 1° Hæc propositio consequitur ex præcedentibus; nam anima humana non est pars substantiæ divinæ aut alterius substantiæ cujuslibet ; non est æterna ; non educitur e materia aliqua præexistente ; non producitur a parentibus. Ergo producitur a Deo per creationem.

2° Anima humana, utpote spiritualis, est per se subsistens, atque ideo per se, independenter a quolibet alio elemento, est substantia proprie dicta, licet non omnino completa. Atqui solus Deus potest substantias producere per creationem. Ergo. « Eorum quæ sunt unius generis est idem modus prodeundi in *esse*, ut supra (cap. XVI) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in *esse* nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in *esse* per creationen a Deo. »

3° « Finis rei respondet principio ejus ; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem, vel quocumque modo. Finis autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est

gensem, 11 decemb. 1862 ; atque ibi solemni judicio suo reprobat ac damnat : « Cum enim alius ejus liber de animarum origine prius fuisset damnatus, non solum se minime submisit, verum etiam non extimuit eumdem errorem in his etiam libris (nempe *Introductio in Philosophiam ; — De libertate scientiæ ;— Athenæum*) denuo docere, et Nostram Indicis congregationem contumeliis cumulare, ac multa alia contra Ecclesiæ agendi rationem temere mendaciterque pronuntiare, etc., » — Et in bulla *Ineffabilis* docet B. Virginis animam fuisse a Deo creatam. Ergo a simili cæteræ.

quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suæ originis principium. »

4° « Hoc etiam innuere videtur Scriptura sacra. Quum enim institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit : *Producant aquæ reptile animæ viventis* (*Gen.* I, v. 20), et similiter de aliis ; ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit, dicens : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (*Gen.* II, v. 7). » II *Cont. Gent.* LXXXVII.

Hanc veritatem quidam ethnici confuse intellexerunt ; Cicero enim, I *de legibus*, ita : « Animal hoc sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quod hominem vocamus, præclara quadam conditione generatum est a summo Deo... ; quum animus generatus sit a Deo, ex quo vera est agnatio nobiscum cum cœlestibus. Est igitur homini cum Deo similitudo. » Error Pythagoricorum et Stoicorum videtur esse corruptio hujus dogmatis.

Solvuntur difficultates.

286. *Obj.* 1° *Ex Genesi,* c. II, anima est spiraculum vitæ. Atqui spiraculum procedit a spirante per emanationem, non vero per creationem. Ergo est ejusdem naturæ ac substantia divina.

R. Dist. min. In animalibus, *transeat* ; in spiritibus, *nego.* Hic *inspirare* non est accipiendum corporaliter, ut patet ; sed ex parte Dei, inspirare idem est ac facere spiritum. Vox *inspirare* est metaphora sumpta

ex ordine materiali. Dico *transeat*, quia per inspirationem non fit emanatio substantiæ entis quod inspirat, sed potius expellitur aliena substantia.

287. *Obj.* 2° In sanctissima Trinitate Pater, licet sit substantia omnino spiritualis, generat Filium. Ergo anima humana, licet spiritualis, potest aliam animam generare.

R. Dist. anteced. Pater generat Filium in unitate substantiæ et essentiæ, *concedo*; cum distinctione numerica essentiæ et substantiæ, *nego.* Ideo, si animæ humanæ producerentur per generationem, esset una anima pro omnibus hominibus, et sic rediret commentum Averroistarum.

Inst. Res materialis potest e sua substantia producere aliam a se numerice distinctam, quin laceretur aut discerpatur ; v. g. fax accensa numerosiores alias faces producit quin minuatur. Atqui virtus illa non magis spirituali quam materiali substantiæ repugnat. Ergo, etc. Ita Tertullianus.

R. Nego maj. Substantia, si producatur quoad omnia sua constitutiva, non ex alia, sed ex nihilo tantum produci potest. Exemplum facis supina redolet ignorantia ; fax enim accensa indesinenter amittit partes; non autem videtur minui, quia advolantium sedem novæ partes illico impetunt. Aliunde fax in actum adducit ignem qui erat in potentia ; at non est simile in anima humana.

288. *Obj.* 3° Quæ sunt ejusdem generis producuntur eodem modo. Atqui anima humana inquantum sensitiva est ejusdem generis ac anima brutorum quæ, secundum scholasticos, producitur per generationem. Ergo.

R. Dist. maj. Si ratio specifica per quam differunt non aliud requirat, *concedo;* secus, *nego.* Quum vero anima humana non sit tantum sensitiva, sed etiam

intellectiva, scilicet intrinsece independens a corpore, nec ortus, neque exitus illius potest esse idem quam si esset mere sensitiva. « Diversus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. » II *Cont. Gent.* LXXXIX.

Inst. Anima bruti informans corpus valet generare, non tantum corpus, sed etiam animam. Porro anima hominis, in sua specie, non minus pollet quam anima bruti. Ergo, prout informat corpus, potest, non tantum corpus, sed corpus anima rationali informatum generare.

Resp. 1° *Retorqueo* : Non minus pollet angelus in sua specie, quam anima bruti. Ergo potest angelus generare angelum ; quod est contra doctrinam catholicam.

2° *Nego minor.* Præfata instantia est merum sophisma, in quo videlicet fit transitus a genere ad genus. Multa enim sunt possibilia in inferioribus entibus, præcise ob eorum imperfectionem, quæ ideo esse non possunt in superioribus : sic plantæ per ramos abscisos multiplicari possunt, dum hac via non possunt animalia propagari, nisi forte excipias imperfectissima, quæ valde plantis assimilantur ; sic etiam membra resecata iterum pullulant in inferioribus animantibus, v. g. muscis, araneis, astacis, reptilibus, etc., quod tamen in superioribus nunquam contingit.

3° *Nego consequens et consequentiam ;* nam *primo,* anima rationalis, licet immediate et per essentiam suam corpus humanum informet, non tamen id præstat quatenus habet gradum intellectualitatis (ut sic enim excedit corpus), sed quatenus habet gradum vitæ vegetativæ et sensitivæ. Et inde inquantum

generat, utens corpore tanquam instrumento, potest ad summum animam vegetativam et sensitivam generare. *Secundo,* ut fert axioma, *ejus est fieri cujus est esse;* ideoque in sensu stricto et rigoroso, id proprie fit et producitur, quod subsistit. Forma plantæ vel etiam bruti, quum ex se neutiquam subsistere valeat, non ipsa proprie, sed compositum ex materia et ipsa proprie fit et producitur. Quocirca illæ formæ, ut existant, non requirunt vim creatricem, sed duntaxat concursum generalem causæ primæ cum vi producendi, via generationis, entia viventia sibi similia, creaturæ indita. At vero anima humana, utpote spiritualis atque intrinsece a materia independens, est in se subsistens ; unde productio illius non potest esse consequenter ex virtute et actu per quem fit et producitur corpus. Vide I p. q. 90, a. 2.

289. *Obj.* 4° Parentes generant hominem. Atqui homo non est tantum corpus, sed etiam anima. Ergo parentes generant animam.

R. Nego conseq. Ut parentes generent hominem, non est necesse ut omnia quæ constituunt hominem, ab eis procedant via generationis ; sed satis est ut generent aliquid quod et pertineat ad essentiam hominis, et ordinetur ad alterum completivum essentiæ hominis ; sicut ut percutiatur homo, non est necesse ut percutiantur corpus et anima ; sed satis est ut percutiatur corpus. Nam idem Deus omnipotens qui harmonia summa instituit leges secundum quas generatur corpus humanum, et tulit decretum creandi animam unicuique corpori proportionatam ; et ideo parentes generant hominem, inquantum producunt et disponunt corpus ad receptionem animæ rationalis, quia sic conferunt vere et physice ad compositum producendum. « Homo simile in specie generat, inquantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad

ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.» (II *Cont. Gent.* LXXXIX).

Inst. 1° Si Deus est causa efficiens animæ, quum homo sit homo potissimum per animam, Deus ipse magis quam parentes generat hominem. Atqui id absurdum est. Ergo.

R. Nego maj. Deus non generat hominem, sed concurrit ad illius generationem creando animam rationalem ; parentes vero proprie generant, quia filius accipit de eorum substantia et ejusdem naturæ est.

Inst. 2° Inconveniens est ut Deus summe sanctus et castus cooperetur fornicationi et adulterio, quibus procreantur filii. Atqui si crearet animam, cooperaretur, etc.

R. Dist. maj. Inconveniens est ut cooperetur malæ voluntati eorum qui illa crimina committunt, *concedo*; inconveniens est ut cooperetur actioni eorum naturali, *nego*. « Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas ; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria ; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo. » (II *Cont. Gent.* LXXXIX.) Recollige ea quæ explanavimus ubi de concursu divino. Aliunde fornicatio et adulterium non sunt crimina ex eo quod per ea filii procreentur ; nam fiunt majora crimina si fornicarii et adulterantes ponant obicem procreationi filiorum. Unde, independenter a natura concursus divini, possumus dicere non in malum, sed in bonum concurrere Deum creando animam.

290. *Obj.* 3° Filii communiter parentibus similes sunt, non tantum quoad corpus, sed etiam quoad animam. Atqui si anima non procedat ab illis, non est ratio hujus similitudinis. Ergo.

R. Nego min. Primo, indoles et facultates sensitivæ intrinsece pendent a corpore et ab ejus complexione; imo et intellectivæ facultates pendent ab eo extrinsece : unde eo ipso quod parentes generant corpus simile sibi, apparet jam ratio dictæ similitudinis animæ. Secundo, juxta D. Thomæ principia, ratio *a priori* et evidentissima traditur ; quum enim omnis forma accuratissimam habere debeat proportionem cum materia, Deus creat et infundit corpori animam quæ ejus capacitati adamussim correspondeat.

ARTICULUS II.

DE TEMPORE ILLIUS ORIGINIS.

291. Pythagoras et Plato docuisse videntur animas humanas esse æternas, et nunc quidem corporibus uniri, nunc vero a corporibus absolvi : juxta eos, ante unionem cum corporibus, habitaverunt in astris ; sed propter scelus fuerunt in corpora veluti in carcerem detrusæ ad pœnam luendam. Propter conjunctionem suam cum corpore, anima nullatenus recordatur eorum quæ egit in astris : attamen, si bene vivat, redibit in cœlos ; si autem male vivat, iterum includetur in aliud corpus inferioris conditionis, nimirum in corpus bruti.

Hæc doctrina præexistentiæ et metempsychoseos seu transmigrationis animarum grassata est late apud Orientales, maxime apud Chaldæos et Ægyptios.

« Quidam vero catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim secundum fidem catholicam, nihil est æternum præter Deum, humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de

novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianæ fidei professores Origenes posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes. » II *Cont. Gent.* LXXXIII.

292. Leibnitius docuit, omnes animas in principio temporis fuisse creatas et inclusas in corpusculis organicis primi parentis, non vero in astris. In illo statu, sola sentiendi facultate potiuntur ; sed intellectivæ postea fiunt, quando scilicet corpora, quibus aptantur, conficiuntur.

Communis et certa sententia tenet animas a Deo creari quando corporibus infunduntur ; at quonam præcise momento infundantur, non est certum. Alii existimant animam rationalem creari et infundi exordio generationis ; scilicet primo instante conceptionis : alii cum D. Thoma et plerisque scholasticis existimant animam creari et infundi in fine generationis, quando scilicet corpus humano instruitur organismo, atque aptum est ad animam recipiendam. Antequam vero animam rationalem acceperit, varias habet formas, quas successive exuit, prout augescit et perficitur ; sic primum vegetativam formam seu animam habet, quæ evanescit adveniente sensitiva ; et sensitiva ipsa recedit quando creatur intellectiva.

PROPOSITIO I.

Animæ humanæ non creantur antequam corporibus infundantur.

293. Prob. 1° Stabilivimus, animam uniri corpori ut formam et actum ejus. Porro forma, licet prior quoad ordinem nobilitatis, tamen posterior est quoad ordinem logicum compositionis et temporis ; movetur

enim aliquid de potentia in actum, et non econverso. Ergo.

2° Unicuique formæ naturale est uniri propriæ materiæ; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei præter naturam; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundun naturam, inest ei per se: quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unita corpori quam esse a corpore separata. Non est igitur creata antequam corpori uniatur, alioquin Deus non in naturali, sed in violento statu primum animam constituisset; quod est impossibile et opponitur Scripturæ sacræ: « Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suæ naturæ; unde et de singulis creatis dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*, et simul de omnibus: *Viditque cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Gen.* I. » (II *Cont. Gent.* LXXXIII.)

3° Unio animæ cum corpore est physica et substantialis. Atqui, posito quod anima præexistat corpori, unio illa est mere moralis, uti unio motoris et mobilis; quod libenter concedunt adversarii. Ergo.

4° Homo naturaliter refugit mortem. Atqui si anima includeretur in corpore tanquam in carcere, nedum refugeret mortem, illam vehementer appeteret. Ergo. Revera D. Paulus cupiebat dissolvi, sed spe majoris boni, ut scilicet cum Deo esset; et sic pii viri, potissimum in ordine supernaturali, possunt habere corpus tanquam carcerem, non quod unio animæ cum illo sit violenta, sed quia summum bonum in hac vita pertingere non possumus.

5° Si anima aut in astris, aut alibi exstitisset ante-

quam corpori uniretur, illius prioris status deberet memoriam habere, maxime secundum principia Platonicorum ; non enim physice et substantialiter, sed moraliter conjungeretur corpori ; reus autem qui in carcere detruditur, non ideo obliviscitur eorum quæ alibi egit. Atqui nullam hujusmodi recordationem habemus. Ergo.

6° Animæ in corporibus detentæ expiarent flagitia in cœlis commissa, eo fine ut ea detestarentur atque in futurum devitarent ; et tamen horum flagitiorum nullatenus consciæ essent. Atqui illud repugnat tum ordinationi Dei optimi et sapientissimi, tum Scripturæ sacræ, nam ad *Rom.* IX, dicitur de Jacob et Esau : *Quum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali...., dictum est quia major serviat minori.*

294. Unde in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* dicitur : « Animas hominum (credimus) non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes finxit... sed dicimus creationem animæ solum Creatorem omnium nosse..., ac formato corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. »

Et concilium Constantinop. II, cap. 1 : « Si quis dicit aut sentit præexistere hominum animas, utpote quæ antea mentis fuerunt ac sanctæ virtutes, satietatemque cœpisse divinæ contemplationis, et in deterius conversas esse, atque adeo refrixisse a Dei charitate, et inde *psychas* græce, id est, animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora, supplicii causa ; anathema sit. »

His et aliis rationibus facile confutatur Leibnitius ; aliunde ejus sententia non modo fabella est, sed adeo ridicula, ut vix credibile est, virum tam præclarum ita insanivisse.

Solvuntur difficultates.

295. *Obj.* 1° Opus creationis non fuisset perfectum et valde bonum, si animæ rationales non fuissent omnes creatæ exordio mundi ; caruisset enim plurimis suis præcipuis partibus. Ergo.

R. Nego maj. Universi perfectio non pendet a multitudine individuorum, sed a multitudine specierum : animæ humanæ non specie, sed numero tantum diversæ sunt ; ideoque non repugnat perfectioni universi quod non fuerint simul omnes creatæ.

Inst. Gen. II dicitur : *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat.* Atqui id non esset verum, si quotidie Deus animas crearet singulis instantibus. Ergo.

R. *Nego min.* « Consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur, et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem præcesserunt. » II *Cont. Gent.* LXXXIV.

296. *Obj.* 2° Malorum quibus homo laborat ratio sufficiens non haberi potest, nisi teneatur vitam præsentem esse pœnalem. Atqui hoc supponit præexistentiam animarum. Ergo.

R. 1° *Nego maj.* Unio enim animæ cum corpore est naturalis, et ex ea multa homo adipiscitur commoda ; et per illam fit eximium opus. Præterea mala quibus vexatur homo, verti possunt in bonum et conferre ad hominis finem. 2° *Nego min.* Etsi enim status præsens esset pœnalis, non esset necesse recurrere ad animarum præexistentiam ; sed ratio ejus sufficienter inveniretur in aliquo peccato originali.

PROPOSITIO II.

Absurda est metempsychosis.

297. Prob. 1° Doctrina illa supponit unionem animæ cum corpore esse violentam, et includit omnia absurda quæ innuimus in præcedenti propositione. Ergo.

2° Anima est forma corporis; forma autem requirit materiam proportionatam. Atqui materia quæ est proportionata alicui formæ, non est proportionata alteri formæ ejusdem speciei; a fortiori non potest esse proportionata formæ alterius speciei. Ergo impossibile est ut anima rationalis sit forma corporis alicujus bruti.

3° « Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis (ad mentem eorum quos ibi impugnat) non tamen potest dici quod non sit motor ipsius, animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.» II *Cont. Gent.* LXXXIII.

*** De præfinito instante infusionis animæ in corpus.**

298. Uti jam innui, duplex est sententia circa hanc quæstionem; sed rationes quæ hinc et inde traduntur non apparent inconcussæ, licet magis propendam in sententiam scholasticorum. Cæterum eas accipe.

299. 1° Anima rationalis est forma corporis humani; forma requirit materiam proportionatam; materia proportionata animæ rationali est corpus orga-

nisatum quod aliquatenus habet figuram humanam; corpus vero hominis nec est organisatum, neque humanam habet figuram primo instante generationis.

Oppones. Aliqua proportio materiæ potest existere primo instante generationis, licet non perfecta, quia fœtus generatur e semine humano; nam accurata proportio inter corpus et animam non datur nisi quum puer usum rationis adeptus est, scilicet quando organa et sensitivæ facultates ita evolvuntur, ut accurate intellectivis ministrent facultatibus; quod nec ante, nec statim post nativitatem evenit; et tamen fide catholica tenendum est animam rationalem infundi ante illud tempus. Insuper quum figura humana consequatur formam, debet prius infundi forma humana seu anima rationalis, quæ materiam regat et disponat vi informationis; et quum anima rationalis sua virtute contineat quidquid pertinet ad animam vegetativam et sensitivam, non datur ratio supponendi, eam non informare corpus a primo instante generationis, quia formæ non sunt multiplicandæ, si non est necessitas.

300. 2° Ex communi hominum usu loquendi et sentiendi, fœtus non habetur ut homo primo instante generationis. Atqui tamen esset homo, si jam infusa esset anima rationalis,

Oppones. Hic usus non est omnino communis. Deinde in quæstione tam abdita atque ardua non potest esse magnæ auctoritatis ille usus hominum.

301. 3° Liber *de Dogmatibus Ecclesiasticis*, cujus magna est auctoritas, docet prius formari corpus quam ei anima rationalis infundatur. Atqui non primo generationis instante formatur corpus, sed paulatim. Aliunde plerique Patres et theologi post Augustinum et D. Thomam, usque versus finem sæculi decimi septimi, hanc doctrinam professi sunt.

Oppones. Licet magna sit auctoritas illius libri, plurimique sit facienda dictorum Patrum et theologorum consensio, non est tamen ita unanimis ut præbeat argumentum irrefragabile ; nam S. Basilius, S. Gregorius Nyssenus et alii doctores oppositam sententiam tenere videntur.

302. 4° Ex jure canonico, irregularis fit qui procurat abortum fœtus animati ; nec vero fit irregularis, si fœtus nondum sit animatus. Quoad praxim, proles feminea non censetur animata, nisi octogesimo die, masculina autem quadragesimo. Ideo jus canonicum supponit fœtum non esse animatum primo generationis instante. Imo Sixtus V extendit irregularitatem ad eum casum, in quo fit abortus ante animationem fœtus[1] ; ac ideo evidenter supponit animam non infundi primo generationis instante, quia alias non potuisset distinguere aliquod tempus quod præcedat animationem.

Oppones. Licet, quoad praxim, jus canonicum videatur favere sententiæ scholasticorum, non eo ipso illam admittit ut certam ; nam sicut Ecclesia potuisset non ferre legem, qua dicta irregularitas incurritur, potuit eam ferre cum restrictione. Aliunde rituale Romanum dicit fœtum, si vivat, esse baptizandum, et quidem sine conditione ; atqui constat fœtum vivere ante quadragesimum diem ; non esset autem baptizandus, si non viveret anima rationali. Tandem in scholasticorum sententia, fœtus vivificaretur primum anima vegetativa, deinde sensitiva, et ultimatim intellectiva ; at quando vivificatur anima sensitiva, vere animatur ; et sive secundum jus canonicum, sive secundum rituale, fœtus animatus est homo ; ergo

[1] Constitutionem Sixti revocavit Gregorius XIV quoad hanc partem, et ad terminos juris communis reduxit.

tunc habet animam humanam. Ergo fœtus non informatur anima quæ sit mere sensitiva. Sed si non informatur anima mere sensitiva, non est ratio cur informetur anima mere vegetativa.

303. Nunc vero perpendere oportet peculiarem rationem desumptam ex Immaculata Conceptione beatæ Virginis Mariæ ; quidam enim hodie contendunt jam non posse conciliari systema scholasticum cum illo fidei dogmate. Sic contrahi potest eorum argumentatio :

Fide catholica nunc tenendum est beatam Dei Genitricem in primo instante suæ conceptionis fuisse præservatam labe originali. Atqui hoc non esset, si anima rationalis non informaret corpus primo instante conceptionis, quia anima rationalis non autem vegetativa vel sensitiva originali culpa fœdatur. Ergo.

304. Sed *primo*, nec mens, neque scopus fuit Pii IX definire quæstionem de instante infusionis animæ rationalis. *Secundo*, multi præclari theologi, inter quos Suaresius, illud dogma ut certum admittunt inconcusseque stabiliunt, et tamen, quoad tempus informationis animæ rationalis, sententiam scholasticorum admittunt. Imo non pauci eximiæ notæ et doctrinæ hodie adhuc eam profitentur, quin hæresis vel erroris notam incurrant. *Tertio*, posset dici animam rationalem beatæ Virginis infusam fuisse primo instante generationis, quin eo ipso possit certe inferri animas aliorum hominum pariter infundi eo instante ; quia in hoc, sicut in multis aliis, potuisset beata Virgo exceptionem admittere. *Quarto*, generatio et conceptio non fiunt uno instante ; et in systemate scholastico generatio et conceptio vere et proprie incipiunt quando infunditur anima rationalis ; quæ autem præcedunt hanc infusionem sunt potius via et dispositio ad conceptionem. Unde quæstio præ-

cise est quodnam instans conceptionis sit dicendum primum instans[1].

CAPUT VI.

DE IMMORTALITATE ANIMÆ HUMANÆ.

305. Quoad finem hominis consolatoria fides potissimum nos erigit et stupenda vaticinatur; at ratio, licet humilior et quasi repens, multa ut omnino certa adstruit, quædam vero tanquam valde consentanea præsentit et suadet. Ex facto et beneficio Creatoris, anima et corpus intime consociata debebant simul eumdem finem beatum pertingere; sed ex facto hominis, peccatum irrepsit, quod compositi humani unitatem ad dilaniandam acrius vergit, et mortem generat, a qua homo immunis erat per justitiam originalem : et quia corpus interit, quidam arbitrati sunt animam pariter interire. Ita omnes materialistæ (attamen Tertullianus, licet docuerit animam humanam esse corpoream, nihilominus professus est ejus immortalitatem): ita Epicurei tum veteres, tum recentiores: ita quidam hæretici Arabiæ, quos refert Augustinus lib. *de Hæres.* LXXXIII; sed putabant animam in fine sæculi simul cum corpore esse reproducendam : ita Anabaptistæ. Alii vero docuerunt qui-

[1] In bulla *Ineffabilis*, in qua definitur dogma immaculatæ conceptionis B. Mariæ Virginis, primum instans sic intelligitur : « Sane vetus est Christi fidelium erga ejus beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas sentientium, ejus animam, in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia, etc. » — Passaglia, in opere *De immaculato conceptu B. Mariæ Virginis*, sententiæ scholasticorum favet. Vide etiam eximium P. Joannis Mariæ Cornoldi opusculum, cui titulus : *Sententia S. Thomæ Aquinatis de immunitate B. Virginis Dei parentis a peccati originalis labe.*

dem animam esse corporis superstitem per aliquod tempus; sed non esse in perpetuum mansuram; ita potissimum Stoici[1]. Tandem Pantheistæ, qui contendunt, animas humanas nihil aliud esse, quam phænomena seu evolutiones substantiæ universalis et infinitæ, necessario earum immortalitatem negant; quippe illa phænomena debent evanescere, ut alia subeant, et ita substantia universalis indesinenter progrediatur perficiaturque. Ideo animæ humanæ, juxta pantheistas, quando dissolvuntur corpora, in substantia infinita absorbentur; assimilantur enim spumantibus Oceani undis quæ indesinenter concitantur atque evanescunt. — Quidam catholici admittunt quidem animam esse in perpetuum duraturam, sed contendunt hanc veritatem non ratione, sed sola fide esse certam.

ARTICULUS I.

DE IMMORTALITATE ANIMÆ AB INTRINSECO.

Ut probemus animam esse immortalem ab intrinseco, oportet ostendere 1° illam non interire cum corpore, sed ex natura sua tendere ad perpetuo durandum; 2° separatam a corpore vivere vita propria.

[1] Non credebant animam esse spiritualem, sed per modum cujusdam vaporis seu flatus corporei illam cogitabant: unde sicut flatus emissus aut vapor ab aliquo corpore resolutus non extinguitur statim ac separatur a corpore, a quo egreditur, nec permanet semper, sed paulatim extinguitur; ita de anima humana cogitabant.

PROPOSITIO I.

Anima humana non perit cum corpore, sed est ex natura sua immortalis.

306. Prob. 1° Res naturaliter perit vel dissolutione suarum partium, vel amissione principii vitæ suæ, vel subtractione subjecti quo naturaliter indiget ad subsistendum. Atqui anima humana nullo ex his tribus modis perire potest. Ergo.

Primo quidem non potest interire dissolutione partium, quum non habeat partes, sitque non tantum simplex, sed etiam spiritualis. Secundo, non potest interire amotione principii vitæ suæ, quia ipsamet est principium suæ vitæ : igitur hoc duplici modo solum corpora interire possunt. Tertio, non potest interire subtractione subjecti cui inest, scilicet corporis, nam utpote intrinsece independens a corpore non necessario illo indiget ad subsistendum ; et sicut habet operationes et facultates intrinsece a corpore independentes, ita habet *esse* ab illo independens. Hoc ultimo modo naturaliter pereunt omnia accidentia, quia non sat participant *esse* ut per se stare possint sine substantia ; hoc modo intereunt quoque animæ brutorum, quia nec operationes, nec *esse* habent independenter a corpore ; non sunt enim spirituales.

2° Illa substantia est immortalis ab intrinseco quæ non potest destrui nisi per annihilationem. Atqui anima humana non potest alio modo destrui ; destructio alicujus rei, quæ non fit per annihilationem, fit necessario per actionem positivam et contrariam illi rei ; sed actio hujusmodi impossibilis est respectu animæ humanæ ; ad rem ita Suaresius : « Actio con-

trarii agentis non aufert unum *esse*, nisi inducendo aliud, quia omnis actio ad terminum positivum tendit, nec etiam agens dat aliquod *esse*, nisi efficiendo formam qua sit formaliter illud *esse*, ut est per se notum. Ergo ut contrarium agens posset animam corrumpere, deberet inducere in illa formam dantem *esse* contrarium ipsi animæ, seu existentiæ illius : hoc autem impossibile est, quia actio illa recipi deberet in ipsamet anima ; nam si reciperetur in alio subjecto, esset creatio alterius rei, et non posset habere formalem repugnantiam cum existentia ipsius animæ ; et sic non posset illam privare suo *esse*. Si autem in ipsamet anima recipitur, supponit in illa existentiam ; ergo non expellit existentiam ejus, quum ab illa talis actio pendeat ratione sui subjecti. [1] »

3° Res aliqua corrumpi aut destrui non potest nisi per aliquid ei contrarium. Atqui substantia intellectualis non habet aliquid sibi contrarium ; nam ea quæ ex se sunt contraria desinunt esse contraria prout existunt in intellectu ; in illo non sese excludunt, sed potius se consequuntur, quia per intellectionem unius intelligitur etiam alterum, v. g. nigrum et album, veritas et falsitas ; unde eadem scientia est de contrariis. Ergo.

4° Omne quod corrumpitur vel destruitur, corrumpitur patiendo aliquid. Nihil autem pati potest substantia intellectualis quod illam destruat ; nam pati est aliquatenus recipere ; quod recipitur a substantia intellectuali, oportet ut recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter ; quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, et non corrumpens eam ;

[1] I *De anima*, cap. x, n. 24.

intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis seu inexterminabilis.

5° « Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile, propria enim operatio hominis, inquantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis. »

6° « Faciens est honorabilius facto. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens. »

7° « *Esse* intelligibile est permanentius quam *esse* sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima (*seu ultima corporum elementa, quæ possunt quidem transmutari, sed nullo modo destrui viribus creatis.*) Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis[1]. » Unde anima, si interiret, pereunte corpore, esset deterioris conditionis quam corpus; corporis enim elementa non annihilantur.

8° Anima humana est ad imaginem et similitudinem Dei condita, inquantum intelligens, ac proinde etiam inquantum substantia intellectualis, nam e substantia fluunt operationes, ac quædam ex ipsis sunt ejus

[1] II *Cont. Gent.* LXXIX.

emanationes. Atqui substantia Dei per seipsam maxime immortalis est. Ergo anima habet in substantia sua similitudinem immortalitatis cum Deo (Ita Plato in *Phædone*). Reapse, si anima intellectualis non haberet in se similitudinem aliquam immortalitatis divinæ, illa similitudo esset absolute impossibilis, quia nullum datur genus substantiarum perfectius substantia intellectuali.

9° « Scriptura sacra, licet non dicat expresse animam esse natura sua immortalem, nihilominus tam generaliter et indifferenter tribuit omni animæ humanæ per separationem a corpore, non perire, sed manere ac vivere separatam, ut non per miraculum, nec per specialem gratiam id accipere, sed ex intrinseca conditione suæ naturæ id habere, satis aperte præ se fert. *Ecclesiastes,* ultimo : *Revertatur pulvis in terram suam unde erat*, *et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*[1]. »

10° Concilium Later. V, sub Leone X, sess. VIII, ita habet : « Quum diebus nostris nonnulli ausi sunt dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, et aliqui temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum esse asseverent : sacro approbante Concilio, damnamus ac reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse. » Ubi non solum videtur damnare eos qui docent animam in morte interire ; sed etiam eos qui dicunt esse mortalem utique natura sua, seu secundum philosophiam, sicut antea retulerat. Quod amplius declarant verba sequentia : « Quum illa (id est anima) non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, verum etiam immortalis. »

11° Denique hanc veritatem professi sunt semper

[1] Suar. I *De anima*, cap. X.

saniores philosophi, potissimum Ecclesiæ Patres, quorum aliqua testimonia videre est apud Suaresium, dicto loco.

PROPOSITIO II.

Anima humana a corpore separata vivere potest.

307. Prob. 1° Hæc propositio evidenter consequitur e præcedente : *operatio enim sequitur ad esse ;* et quum anima permaneat, evidens est illam posse sibi proprias elicere operationes. Aliunde quis, nisi sit omnino plombeus aut vaferrimus respectu divinæ sapientiæ, dicere audeat esse naturale substantiæ intellectivæ consopire et veluti lapidescere in perpetuis æternitatibus?

2° Anima a corpore separata conservat formaliter intellectivas facultates omnes ; ac proinde non tantum potest cognoscere per ideas jam acquisitas in præsenti vita, sed etiam per novas ideas. Ideo potest cogitare, judicare, velle, amare, uno verbo, elicere omnes vitæ intellectualis operationes.

3° Imo anima prout magis sese immunem reddit a sensibus in præsenti vita, atque abstrahit a sensibilibus, magis vita intellectuali potitur ; ideo a fortiori eadem vita potietur quando erit complete immunis a colligatione sensuum : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem* [1].

[1] *Sapient.* IX. « Anima separata est quidem imperfectior, si consideratur natura corporis ; sed tamen quodam modo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur. » Iª p. q. LXXXIX, a. 2, ad 1m.

Solvuntur objectiones.

308. *Obj.* 1° *Ecclesiastes*, III, dicitur : *Unus interitus est hominum et jumentorum, æqua utriusque conditio : sicut moritur homo, sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur.* Porro hæc æquiparatio non esset vera, si anima humana esset immortalis. Ergo.

R. Nego min. Ibi enim fit comparatio inter hominem et bruta solum quoad conditiones quæ corporis mortalitatem consequuntur ; nam, ut notat Hieronymus, dixerat *Ecclesiastes*, II, sapientis et stulti unum esse interitum : et licet statim addiderit non similiter illis in futurum evenire, quia longe diversa est utriusque memoria, et unus pergit ad refrigerium, et alter ad pœnam ; nihilominus addit in cap. III, non solum hominis stulti et sapientis, sed etiam hominis et jumentorum æquam esse conditionem, secundum corporis qualitatem. Eadem ratione Deus ipse homini post lapsum jam dixerat : *De terra es, et in terram ibis.*

309. *Obj.* 2° Finis animæ est informare corpus. Atqui cessante fine alicujus rei, cessat eo ipso ratio illius existentiæ. Ergo cessante informatione corporis, cessat existentia animæ.

R. Dist. maj. Finis proximus et secundarius animæ est informare corpus, *concedo ;* finis ultimus et primarius, *nego.*

Inst. 1° Anima humana est forma corporis substantialis, et cum eo ens substantialiter non vero accidentaliter unum constituit per essentiam suam. Atqui res quæ est essentialiter forma alterius, non potest sine illa existere. Ergo.

R. Nego min. Secundum se, ait D. Thomas, convenit animæ uniri corpori, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum (cum hac tamen differentia quod per violentiam corpus leve deorsum detinetur, dum anima, quin proprie violentiam patiatur, sine corpore esse potest); et sicut corpus leve manet quidem leve, quum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo *esse*, quum fuerit a corpore separata, habens aliquam aptitudinem et inclinationem ad suam cum corpore unionem.

Inst. 2° Quod ens acquirit et amittit servando nihilominus suam essentiam, habendum est ut accidens ejus. Atqui talis esset unio animæ cum corpore, si, ruptis ejus vinculis, anima essentiam suam servaret existentem. Ergo, si anima permaneat, destructo corpore, ejus unio est mere accidentalis.

R. Dist. maj. Revera accidens dicitur id quod potest adesse vel abesse, quin destruatur subjectum ejus; si autem illud subjectum coalescat materia et forma, fieri potest ut id quod est essentiale composito, non sit essentiale componentibus.

Hinc dist. min. De essentia animæ est quod substantialiter non vero accidentaliter uniatur corpori ad constituendum unum ens, videlicet hominem, *concedo;* est de essentia animæ quod uniatur substantialiter corpori, ut ipsa sit anima et existere possit, *nego.* Abeunte corpore, anima remanet in eodem actu, quum ipsa sit forma subsistens per se.

Inst. 3° Unio animæ cum corpore est naturalis, non autem violenta, ac proinde status separationis est violentus. Porro nullum ens ab intrinseco inclinatur ad id quod est sibi violentum. Ergo anima non est immortalis ab intrinseco.

R. Dist. maj. Est naturalis donec homo adhibere

debet media ad consequendum finem suum, *concedo ;* est naturalis, quum jam ad finem devenit anima, *subdist. :* est naturalis eo sensu quod non repugnat ut anima simul cum corpore in fine suo quiescat, imo ut sit aliqua convenientia, *concedo ;* est naturalis eo sensu quod sine hac unione anima non potest suo objecto formali copulari, in eoque sistere tanquam in fine, quin vim patiatur, *nego.* Sic enim naturale est homini ut sit primum juvenis, et tamen quis dicat eum jam non esse hominem, aut vim pati, quum factus est vir?

310. *Obj.* 3° Anima humana, licet extensiva careat, intensivam tamen habet quantitatem, quia pluribus gradibus instruitur. Atqui potest sensim destrui quoad quantitatem intensivam, quia gradus illi possunt sensim remitti, usquedum evanescant. Ergo non est immortalis ab intrinseco. Ita Kantius.

R. Nego min. Substantia animæ est simplex et spiritualis ; nec dividi neque remitti potest ; gradus in ea plures inveniuntur fundamentaliter et virtualiter distincti, non autem formaliter.

311. *Obj.* 4° Anima a corpore separata vivere non potest ; nam facultates organicas non servat ; ac proinde tum vegetativa tum sensitiva vita ei impossibilis est ; operationes autem intellectivas elicere non potest, quia illæ in suo exercitio pendent a sensitivis. Ergo.

R. Nego anteced. Vivere potest anima separata vita intellectuali ; dependentia intellectivarum a sensitivis operationibus est mere extrinseca. Illa dependentia non consequitur naturam facultatis intellectivæ, sed duntaxat ejus statum et conditionem præsentem : propter colligationem virium in homine ; ideo si status et conditio præsens desinat, desinit eo ipso illa extrinseca dependentia.

312. *Obj.* 5° Sextum Concilium, Constantinopolitanum III, docet animam non esse immortalem per naturam, sed per gratiam ; et quamvis illa sententia sit Sophronii in sua *Epistola,* ab universo tamen Concilio recepta est ; potuitque fundari in I *Timot.* VI, de Deo dicente : *Qui solus habet immortalitatem.* Ergo anima humana non est immortalis ab intrinseco.

R. Nego conseq. Concilium docet animam esse immortalem per gratiam lato sensu, scilicet per beneficium Dei creantis et conservantis illam. Immortalitas, in dicto loco et apud Paulum, sumitur pro perpetuitate, quæ nullam dependentiam ab alterius voluntate libera ejusque influxu habeat ; quo sensu aliqui falso dicebant animam esse immortalem ; nam hoc modo solus Deus est immortalis.

ARTICULUS II.

DE IMMORTALITATE ANIMÆ HUMANÆ AB EXTRINSECO.

PROPOSITIO I.

Anima humana non potest seipsam annihilare.

313. Prob. 1° Annihilatio rei fieri non potest per actionem positivam, quia actio positiva necessario producit aliquid positivi. Atqui anima non potest se annihilare per actionem negativam, scilicet per cessationem alicujus positivæ actionis ; nam in existentia permanet non actione sua, sed positivo Dei influxu. Ergo.

2° Si anima seipsam annihilaret, esset simul existens et non esset existens : esset existens, utpote principium actionis immanentis, quæ sine ipsa perseverare non potest ; esset non existens, utpote redacta in

nihilum per actionem. « Ut agat in se, necessario supponit se, suamque existentiam tam in ratione agentis, quam in ratione patientis ; ergo per talem actionem non potest se interimere. » Suar. I *De anima,* cap. x.

Dices. Homo et brutum possunt sese interimere. Ergo a fortiori id potest anima respectu sui.

R. Nego conseq. Homo et brutum coalescunt materia et forma, multisque partibus integrantibus ; possunt per unam partem in aliam agere, atque ideo esse eodem tempore agentia et patientia, sed sub vario respectu : dum anima, utpote simplex et spiritualis, non habet partes integrantes.

PROPOSITIO II.

Nulla vis creata potest animam humanam annihilare.

314. Prob. 1° Quia nulla actio positiva potest producere nihilum, et quum tamen nulla vis creata conservet animam in existentia, non potest illam destruere per actionem negativam, seu per cessationem influxus. Ergo.

2° Si aliqua vis finita posset animam rationalem annihilare, illa vis posset omnia entia finita annihilare, quia non est ratio cur unum possit annihilare potius quam alia ; sicut si daretur ens finitum quod posset aliquod aliud e nihilo creare, posset omnia finita creare. Atqui vis tam universalis soli Deo propria est. Ergo.

3° Aut Deus vellet eam animam in existentia servare suo influxu, aut nollet. Si prius, nullum ens, ut patet, potest, invito Deo, annihilare eam, alioquin esset magis potens quam Deus ; si posterius, jam non

illud ens, sed ipse Deus eam annihilaret cessatione sui influxus.

PROPOSITIO III.

Anima rationalis non potest naturaliter annihilari a Dei potentia.

315. *Declaratur.* Certum est animam rationalem posse a Creatore suo privari existentia ; ab ipso enim pendet non solum in *fieri*, sed etiam in conservari ; ac proinde certum est Deum, sicut libere eam creavit, ita etiam libere eam conservare, et posse eam non conservare, si velit, absolute et per se loquendo. Sed contendimus cum D. Thoma, Cajetano, Suaresio, etc., contra Vasquesium, Deum non posse eam annihilare nisi miraculo et præternaturali modo.

Prob. 1° Quidquid est conforme naturali inclinationi rei, est illi connaturale. Atqui esse ac perpetuo esse est maxime conforme naturali inclinationi animæ rationalis. Ergo perpetuitas in suo *esse* simpliciter est ei connaturalis. Ergo ejus annihilatio est præternaturalis.

2° Ex quo res est a Deo producta, conservatio ejus ei connaturalis dici potest, quia ex quodam connaturali ordine illi debita est : sed nulla potest esse causa quæ hanc conservationem impediat respectu animæ rationalis. Ergo perpetua conservatio est connaturalis animæ rationali, ac subinde etiam perpetuitas essendi. Ergo ejus annihilatio est præternaturalis.

3° Quamvis de potentia absoluta possit Deus annihilare animam rationalem, nihilominus annihilatio ipsa non est naturalis animæ, sed potius est illi præternaturalis, imo quasi supernaturalis. Ergo e contrario duratio perpetua est connaturalis animæ rationali ;

et consequenter anima rationalis non est naturaliter destructibilis, ut sic dicam, etiamsi per divinam potentiam destrui possit. Res illustretur exemplo : Naturale est igni calefacere corpus sibi propinquum, quamvis sine influxu Dei calefacere non possit, et Deus libere possit concursum illum non dare, quia satis est quod ille concursus sit illi connaturaliter debitus, ut denegatio ejus sit præternaturalis. Ergo similiter animæ rationali naturale est ut ex necessitate semper existere possit, et Deus non valeat pro sua libertate influxum negare ; quia ad illam necessitatem satis est quod ille influxus sit connaturaliter debitus, nec sine miraculo, nec nisi præternaturali modo negari possit. Hanc æquiparationem expresse instituit S. Cyrillus, lib. VIII *Thesauri*, cap. II, inter ignem et angelum ; sed quod dicit de angelo, potest animæ rationali applicari, quum ipsa sit substantia spiritualis. « Quæ naturæ præcipue insunt, ea respectu Creatoris Dei nihil sunt. Quare sicut ignis combustivus quidem est, sed non Deo, sic et angelus immortalis quidem est, sed non Deo. » Quorum verborum sensus est : sicut naturale est igni comburere, et nihilominus Deus facere potest ut non comburat, ita naturale est angelo esse immortalis, et nihilominus per Dei potentiam et voluntatem potest suo *esse* privari.

4° Anima rationalis non potest desinere per actionem positivam qua aliquid recipiat vel amittat, sed tantum per negationem actionis conservativæ ; ideo hæc defectibilitas animæ non tam provenit ex potentia Dei, ut sic, quam ex libertate. Nam si Deus necessitate naturæ ageret, etiamsi æque omnipotens esset in agendo, nihilominus animam rationalem annihilare non posset, nec illam suo *esse* privare, quia hoc non est agere, sed suspendere actionem ; quod non pertinet ad potentiam per se spectatam, sed ut

subest in agendo libertati voluntatis. Ergo anima rationalis dici potest naturaliter inannihilabilis etiam respectu potentiæ Dei.

5° Hanc doctrinam docet Concilium Later. V, dicendo absolute *quod anima non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat, verum immortalis.*

PROPOSITIO IV.

Certum est lumine naturali animam humanam nunquam esse a Deo extinguendam.

316. Prob. 1° *negative.* Ex dictis, annihilatio animæ esset præternaturalis atque cum miraculo ; ideo illam non perpetrabit Deus sine motivo quod infinita sapientia dignum sit. Atqui nullum hujusmodi motivum assignare possunt adversarii. Ergo contra illos pro certo teneri potest Deum non esse animam destructurum, uti secundum naturalem et civilem legem vere et jure possessor alicujus rei est aliquis, si nemo rem ab eo evincere possit.

2° *Ex natura animæ rationalis.* Anima rationalis est integre immediatus Dei effectus, quum producatur per creationem. Sed Deus illam creavit capacem ex natura sua durationis perpetuæ. Ergo reapse destinatur a Deo ad durationem perpetuam, quia ipse nihil operatur frustra, sed proportionem et harmoniam in omnibus operibus suis, maxime in perfectissimis instituit. In artificialibus enim judicamus, ex materia et soliditate operis, opificem illud confecisse ad longum tempus, v. g. Ægyptios ædificasse pyramides ad æternitatem ; ideo e mirabili et solida animæ rationalis structura, scilicet ex intrinseca ejus incorruptibilitate et capacitate ad perpetuam durationem,

jure inferimus, Deum illam condidisse ad æternitatem.

3° *Ex desiderio innato perpetuæ felicitatis.* Inest omnibus hominibus omnium temporum et locorum desiderium constans et ineluctabile non solum felicitatis, sed *perpetuæ* felicitatis. Imo magis et vehementer appetimus perpetuitatem felicitatis, quam felicitatem ipsam; unde Tullius jam dicebat : « Si amitti vita beata potest, beata esse non potest. » Et Suaresius : « Omnes sapientes qui de beatitudine loquuntur, requirunt actualem perpetuam durationem ad veritatem ejus... Beatitudo, ut talis sit, oportet ut sit sufficiens ad satiandum appetitum hominis, et excludendam anxietatem, et timorem qui tristitiam ingerere possit ; sed ad hoc non sufficit illa operatio, nisi perpetua sit, nam timor amittendi illam non posset non causare tristitiam, quod maxime verum habet de appetitu ipsiusmet beatitudinis essentialis, nam hic maxime satiari debet, et revera non satiatur per operationem temporalem, nam quum ipsa potentia et capacitas sit perpetua, appetit inseparabiliter conjungi suo ultimo fini [1]. » Si enim in præsenti vita timor mortis felicitatem temporaneam valde minuit et perturbat, a fortiori alterius vitæ felicitatem perturbaret et pessumdaret timor et certitudo futuræ annihilationis. Illius autem desiderii causa est ipsemet auctor naturæ, ac ideo, si anima non haberet perpe-

[1] *De fine hominis*, disp. XIV, sect. III. « Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soins la vie de l'intelligence. Et l'âme, qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin. » Bossuet. *Différence entre l'homme et la brute.* Vide etiam August. XII *De Civit.* xx ; D. Thomam, I, II. q. v, a. 4.

tuam durationem, Deus jam non bonus, sed crudelissimus esset erga animam rationalem : posuisset in ea capacitatem quæ nunquam expleri posset, et illa capacitas esset in ea solummodo ad illam vexandam et torquendam. Hæc autem pœna est atrocissimum supplicium ; hoc supplicio, secundum ethnicorum fidem, plectebantur nefandissimi tantum homines apud inferos, uti Tantalus, Ixion, Danaides. Igitur, si anima rationalis non est perpetuo duratura, non tantum est pejoris conditionis quam brutum, quod adæquate satiari potest fruitione bonorum sensibilium ; sed et Deus eam condidit ut angoribus et cruciatibus vexetur ; quod omnino repugnat Deo summe bono. Vide II *Cont. Gent.* LXXIX.

4° *Ex primario et ultimo fine creationis.* Finis ultimus creationis est gloria Dei extrinseca. Finem hunc esse perpetuum valde suadet ratio ; alioquin Deus esset veluti stultus et morosus architecton qui ædificat ut destruat, aut velut puer qui se ludit, aut velut agricola qui plantat ut eradicet ; fabricasset mundum, cujus finis esset nihilum ; dedisset vitam, cujus finis esset mors. Hæc autem omnia Deum dedecere patet. Sed gloriam suam adipisci non potest nisi mediante creatura rationali, ut constat ex dictis in Theologia naturali. Ergo in æternum servabit creaturam rationalem, ac proinde animam humanam ; quia essentialiter est medium aptum ad hanc gloriam Dei recinendam in æternum.

Aliunde finis ultimus est ille in quo ultimatim quiescit agens, quin ultra tendat ; inde si gloria Dei extrinseca non foret perpetua, non esset finis ultimus, sed medius : finis ultimus ad quem terminaretur operatio Dei, et in quo ipse ultimatim quiesceret, esset nihilum. Porro nihil ineptius dici potest. Ergo.

5° *Ex fine secundario creationis.* Finis secundarius

creationis est creatura rationalis, propter quam omnia operatus est Deus : cœlum, terra et omnia quæ in eis sunt ordinantur ac terminantur ad hominem tanquam ad suum finem. Atqui repugnat divinis consiliis ut eximium opus creationis visibilis, ad quod cætera entia imperfecta ordinantur, terminetur et ordinetur ad nihilum ; quia hæc institutio esset summa deordinatio. Ergo.

6° *Ex motivo creationis*. Uti vidimus in Theologia naturali, motivum quod Deum induxit ad creandum est ejus amor et bonitas ; condidit enim creaturas ad bonitatem suam in eis diffundendam, maxime in anima rationali. Sed nihil est in illo amore Dei quod requirat destructionem animæ rationalis ; econtra ille amor postulat ejus conservationem. Ideo, si anima aliquando destrueretur a Deo, bonitas Dei non esset præcipuum creationis motivum, sed daretur aliud motivum præcipuum, cui amor seu bonitas subordinaretur.

7° *Ex providentia Dei*. Peculiari cura Deus creaturas rationales gubernat et moderatur : gubernium illud non fit sine legibus moralibus (scilicet naturali et positiva) : lex moralis omnis debet habere sufficientem sanctionem. Atqui, inspecta natura hominum, leges Dei morales non sufficientem haberent sanctionem, si anima non esset perpetuo duratura : anima enim debet corpori dominari, eique imperare quod honestum est, etiam contra propriam voluptatem, vel etiamsi cum labore et dolore corporis exsequendum sit ; imo vitam corporis debet fortiter contemnere, quando secundum rectam rationem necessarium est, vel conveniens judicatur, ut multi gentiles ipsi laudabiliter egerunt. Sed, ut patet, ad hæc homo non sufficienter impellitur, si anima, dissoluto corpore, in nihilum redigatur : imo et si anima aliquandiu

post hominis obitum viveret, si non esset perpetuo duratura, sanctio legum moralium non videretur sufficiens : spes sempiterni præmii allicit hominem, et in ærumnis ferendis sublevat, timor calamitatis perpetuæ libidinum aciem contundit ; attamen lugenda experientia constat non paucos, invita mercede et pœna æterna, tramitem perditionis perlustrare, Dei mandata contemnentes ; quid eveniret, si anima esset aliquandiu in nihilum redeunda? Suntne multi, etiam apud Catholicos, qui reformident temporalem purgatorii ignem?

8° *Ex justitia et sanctitate Dei.* Merces virtuti et pœna vitio debetur. Porro in hac vita virtus consentaneum præmium non obtinet, et vitium non consequitur pœnam proportionatam. Sed Deus, utpote summe justus et sanctus, non potest esse indifferens circa virtutem et vitium ; porro esset indifferens, si annihilaret animam post interitum corporis ; imo aliquatenus faveret vitio potiusquam virtuti. Ergo.

Ultra progredi possumus atque asserere ex justitia Dei animam non tantum fore corpori superstitem, sed perpetuo mansuram. Anima rationalis est immortalis ab intrinseco ; ad finem suum tendit atque sese disponit per actus et qualitates morales ; actus autem naturam principii a quo eliciuntur, et qualitates naturam subjecti quo insunt, participant ; ergo sunt media apta ad fruendum fine perpetuo. Aliunde, si abstrahamus ab infelicitate damnatorum, de qua speciatim mox dicemus, hæc a priori stabiliri possunt respectu finis ultimi animæ rationalis : finis ultimus entis alicujus consistit in possessione et fruitione sui objecti adæquati et formalis : objectum adæquatum et formale entis ipsum complet et perficit ; objectum adæquatum et formale animæ rationalis est aliquid ab ea distinctum, quia in seipsa non potest esse bea-

ta ; sed possessio et fruitio objecti formalis animæ debet esse perpetua, tum quia debet esse proportionata animæ, quæ est perpetua ex sua natura, tum quia debet perficere animam, ac proinde hoc objectum, quum sit aliquid anima ipsa perfectius, quando comparatur, nedum sit causa futuræ destructionis animæ, econtra tendere debet potius ad communicandam animæ permanentiam, in hypothesi qua anima non haberet hanc permanentiam ex sua natura.

9° *Ex consensu populorum.* Populi omnes semper et unanimiter admiserunt animam non solum corpori esse superstitem, sed perpetuo duraturam : omnes admiserunt locum in quo boni fruantur deliciis, et alterum locum in quo mali pœnis afficiantur. Non omnes populi admiserunt æternitatem pœnarum, sed omnino certum est, omnes admisisse animam nunquam esse penitus extinguendam : hæc doctrina immortalitatis animæ inveteravit sicut genus humanum, ita ut Cicero, I *Tuscul.* dixerit : « Uti Deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur consensu nationum omnium [1]. »

Imo ipsimet philosophi ethnici eam inconcussis fulserunt rationibus. Atqui ille consensus est certum veritatis motivum. Ergo. Inde patet quod desipuerit Arnaldus, qui Cartesium primum invicte probasse immortalitatem animæ commentus est : potius hanc veritatem obnubilavit Cartesius confundendo simpli-

[1] « Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vïe immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout à fait brutes. Mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte ; car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse et la beauté de ses ouvrages. » Bossuet. *Différence entre l'homme et la brute.*

citatem cum spiritualitate; siquidem anima bruti est simplex, et tamen non est immortalis, ergo anima humana, inquantum simplex, non est immortalis, saltem ab intrinseco.

Solvuntur difficultates.

317. *Obj.* 1° Si anima immortalis esset, homo non reformidaret mortem. Atqui, etc.

R. Nego maj. Non enim immortalitas ipsa mortis timorem incutit, sed duplex alia causa, una physica et altera moralis. *Primo*, quia unio animæ cum corpore est naturalis, homines sicut et cætera animantia quam maxime contumaciam in mortem adhibent. *Secundo,* mortem perhorrescunt potissimum qui libidinibus indulgent, quia contremiscunt ob delicta luenda; et homines etiam bonos mors aliquatenus angit, quia nemo scit *an amore vel odio dignus sit.*

318. *Obj.* 2° Saltem immortalitas animæ non potest lumine naturali demonstrari: nam pendet a libera Dei voluntate. Porro quod pendet a libera Dei voluntate non potest solo rationis lumine certe cognosci. Ergo.

R. Dist. Maj. Pendet absolute a libertate Dei, *concedo;* hypothetice, *nego.* Potuisset Deus animam non creare, potuisset illam non constituere sicut in ejus præsenti conditione constituit; sed posita illa conditione, non potest animæ denegare immortalitatem; sicut potuisset non creare mundum, sed in hypothesi quod illum creet, jam non potest illum creare nisi propter gloriam suam.

319. *Obj.* 3° Argumentum ex justitia desumptum non potest concludere; nam Deus non adstringitur justitia commutativa erga hominem. Atqui, nisi teneatur Deus justitia commutativa, nihil debet homini, ac proinde non debet ei immortalitatem. Ergo.

R. Nego maj. et min. Immortalitatem animæ pro-

bamus, non ex eo quod Deus proprie teneatur erga hominem, sed ex eo quod tenetur erga sua attributa.

Inst. 1° Sed jam in præsenti vita virtus accipit mercedem per gaudia conscientiæ, et crimen plectitur per remorsus conscientiæ. Ergo. Ita Scotus.

R. Nego anteced. Gaudium virtutis non est propria remuneratio ejus, sed proprietas connaturalis, quæ potissimum consurgit ex spe alterius vitæ beatæ. Adde, licet secundum rationem delectet, nihilominus est difficilis et laboriosa; econtrario vitium magis delectat quam affligit. Aliunde remorsus conscientiæ vaferrimi quandoque penitus expellunt, dum probissimi, in quibusdam adjunctis, vix gaudia conscientiæ experiuntur.

Inst. 2° Saltem nulla est proportio inter brevem hujus vitæ militiam et æternam durationem. Ergo ad summum potest concludi animam aliquandiu esse superstitem corpori, non vero esse in æternum permansuram.

R. Dist. anteced. Nulla est proportio, ratione temporis, *concedo;* ratione medii, *nego.* Ratio distinctionis patet ex dictis in octava probatione.

320. *Obj.* 4° Homines habent multa desideria naturalia quæ possunt non expleri, uti desiderium vitæ, divitiarum, honorum, etc. Ergo ex eo quod anima habet desiderium felicitatis non potest concludi illam esse immortalem.

R. Dist. anteced. Illa desideria sunt naturalia inquantum subordinantur ut media ad finem, *concedo;* secus, *nego.* Reapse homo potest non tantum hæc bona non desiderare, sed etiam in quibusdam circumstantiis illa contemnere ; dum ei ita impossibile est non desiderare perpetuam felicitatem, ut potius destrueretur ejus natura, quam ex ea avelleretur hoc desiderium.

Inst. Hoc desiderium nunquam expletur in reprobis. Ergo non est necesse ut expleatur.

R. Dist. anteced. Non expletur, sed ob culpam reproborum libere commissam, *concedo;* ex aliqua impossibilitate aut ex parte naturæ, aut ex parte Dei, *nego.*

* ARTICULUS III.

DE ÆTERNITATE PŒNARUM.

321. Infelicitatis æternæ existentiam et naturam stabilire et aperire theologorum est; sed quia non pauci sentiunt hanc æternitatem repugnare rationi, atque contendunt animas reproborum aut non esse immortales, aut aliquando beatitudinem fore comparaturas, operæ pretium est declarare quid ratio suo lumine in hac quæstione perspiciat.

PROPOSITIO I.

Certum est Deum non esse destructurum animas reproborum.

322. Prob. 1° Deus non est destructor sed servator entium, inde non agit contra naturam entium quæ creavit. Atqui animæ reproborum sunt ex natura sua inexterminabiles. Ergo.

2° Si Deus animas reproborum esset destructurus propter aliquod malum devitandum, eas prorsus destrueret ne agerent malum morale, videlicet peccatum; nam peccatum est malum pejus damnatione perpetua. Atqui hoc malum omnium maximum non est ratio sufficiens ut destruat animas. Ergo a fortiori malum pœnæ non est ratio sufficiens.

3° Anima reprobi non minus quam anima electi est medium a Deo electum ad finem ultimum creationis, nempe ad Dei attributa manifestanda; unde *Proverb.* XVI, dicitur : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum.* Et sane omnes animæ justitiam, sapientiam, potentiam et ipsammet bonitatem Dei manifestabunt : justitiam et sapientiam quidem manifestabunt per æternam sanctionem legis divinæ : potentiam arguent per æternam conservationem : et bonitatem, quia earum status aut felix aut infelix erit æternum monumentum bonitatis Dei; reprobi enim acrius torquebuntur prout donis Dei et beneficiis magis abusi fuerint. Quare velit nolit homo; salutis aut perditionis media insequatur, Deus suum finem, nempe gloriam suam nihilominus semper obtinebit. Atqui repugnat ut sapiens ordinator destruat media apta ad finem, quæ ipse elegit. Ergo.

PROPOSITIO II.

Non repugnat ut pœna reproborum sit æterna.

323. Prob. 1° Culpa augescit pro dignitate personæ læsæ; qui vero in Deum peccat, offendit majestatem infinitam; idcirco ejus culpa est infinita sub uno respectu, scilicet quoad objectum. Sed justitia requirit proportionem aliquam inter culpam et pœnam : ergo pœna culpæ in Deum commissæ debet esse infinita sub uno respectu. Sed non potest esse infinita intensitate, quia ens finitum non est capax affectionis infinitæ. Ergo debet esse infinita duratione; siquidem non potest excogitari alius modus quo sit infinita.

2° Non repugnat ut pœna infligatur quandiu per-

severat culpa. Atqui non repugnat ut culpa reproborum maneat in æternum; nam deleri non potest nisi per gratiam, quam Deus infundere non tenetur. Unde eo ipso quod aliquis vult peccare, vult consequenter in peccato manere perpetuo, sicuti si projiceret se in foveam unde exire non posset. Ergo.

3° Qui graviter peccat in Deum, se avertit ab illo et se convertit ad creaturam, in qua finem suum constituit; quia vero finis proportionatus esse debet mediis electis et adhibitis, non repugnat, imo consentaneum est ut qui peccat, semper careat fine a quo sese avertit, et sic patiatur in æternum, quia est aliunde immortalis ex natura sua.

PROPOSITIO III.

Ratio aliquatenus suadet æternam fore reproborum pœnam.

324. Prob. 1° Universalis ordinator non tenetur impedire mala particularia, maxime si ex illis resultet aliquo modo bonum universale. Atqui damnatio perpetua pravorum est malum particulare quod concurrit ad bonum universale, nempe magis ostendit justitiam Dei et potentiam, et aliquatenus etiam auget felicitatem Beatorum, sicut in Theologia naturali innuimus (149).

2° Deus sufficientem suis legibus sanctionem indere debuit; alias aut non summe potens, aut non summe sapiens legislator esset. Atqui infelicitas perpetua videtur requiri ad sufficientem legis divinæ sanctionem: leges enim suam efficaciam desumunt præsertim e pœnali sanctione, saltem communiter; ideo lex Dei magis pœna quam mercede æterna sancitur. Et sane æternitas pœnarum horrenda vix satis est ad coer-

cendos pravos appetitus, quid fieret, si non darentur pœnæ æternæ, vel etiam si in dubium revocari possent? Unde S. Hieronymus contra Origenistas : « Si finis omnium similis est, præteritum omne pro nihilo est; quia non quærimus quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus. » Ergo.

3° Certum est animas reproborum esse in æternum duraturas; ideo, si non æternis pœnis afficerentur, aliquando beatitudinem necessario consequerentur. Atqui hoc inconveniens est : nam peccator esset sub aliquo respectu independens a Deo; posset enim leges divinas contemnere, fœdissimis portentis atque flagitiis inhærere per totam vitam, Deum provocare, etc., et nihilominus, Deo invito, beatitudinem aliquando pertingere. Ergo.

4° Non pauci populi non solum Christiani, sed ethnici æternitatem pœnarum admiserunt; eorum fidem historici enarrant, et poetæ depinxerunt; sic Virgilius, VI *Eneidos,* locum æterni supplicii non minus venuste quam locum expiationis temporaneæ, et locum sempiternæ felicitatis descripsit :

> .... Sedet, æternumque sedebit
> Infelix Theseus.....
> v. 617.
> Discite justitiam moniti et non temnere Divos.
> v. 661.

Atqui populi nunquam admisissent pœnam æternam, si reapse non esset æterna, quia nimium opponitur inclinationi naturæ humanæ. Ergo.

325. *Nota.* Beati sunt in immortalitate proprie dicta, et non est successio in eorum duratione; nam sunt immutabiles quoad substantiam suam ex voluntate Dei illos sustinentis; sunt etiam immutabiles quoad modum; quia actio eorum semper identica semper eumdem terminum immutabilem habet, nempe Deum.

Sed tanquam Scripturarum doctrinæ magis consentaneum est dicere, esse successionem in duratione reproborum : « Ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud *Job.* xxiv : *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nimium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud *Psalmi* LXXX : *Erit tempus eorum in sæcula.* » Iª p. q. x, a. 3, ad 2^m.

Solvuntur difficultates.

326. *Obj.* 1° Pœna non debet excedere culpam. Atqui nulla datur proportio inter pœnam æternam et culpam momentaneam. Ergo.

R. Dist. min. Nulla datur proportio temporis, *concedo;* commensurationis, *nego.* Ratio distinctionis patet ex antea dictis (322).

327. *Obj.* 2° Justus judex pœnam non infligit nisi ob emendationem sontis. Atqui pœna æterna non est ob emendationem reprobi. Ergo.

Resp. Nego maj. In societate civili judex aliquando capite aut exilio perpetuo reum damnat, non ut illius emendationem obtineat, sed ut concivibus veluti medicinam propinet : ita damnatio æterna est ad salutem eorum qui adhuc in terra degunt. Insuper illa pœna est per accidens, et nihilominus ad Dei gloriam confert.

Inst. 1° Quod est per accidens, non est perpetuum. Atqui pœna, quum sit contra naturæ inclinationem, est per accidens.

R. Dist. maj. Quod est per accidens, et non inhæret ineluctabiliter subjecto perpetuo, non est perpetuum, *concedo;* secus, *nego.* Nam si culpa sit in perpetuum permansura, ideo etiam pœna erit perpetua ; et sic

non per accidens, sed per se æterna pœna consequitur culpam.

Inst. 2° Justitia requirit ut sontes amittant *esse;* nam *esse* est beneficium, et homo, ob ingratitudinem, debet beneficiis collatis spoliari. Ergo.

R. Nego anteced. distinguo causalem. Pœna respondet culpæ, proprie loquendo, secundum inordinationem quæ in ipsa invenitur, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur, alioquin pœna intensitate infinita cuilibet peccato responderet. Quare, licet qui peccat contra Creatorem, mereatur existentiam amittere, considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei existentiæ amissio, quia existentia præsupponitur ad meritum et demeritum, nec per inordinationem peccati *esse* seu existentia tollitur vel corrumpitur; et ideo privatio existentiæ non potest esse debita pœna alicujus culpæ.

328. *Obj.* 3° Deus est infinite bonus. Atqui si pœnis æternis castiget peccatores, non est infinite bonus, sed potius crudelis. Ergo.

R. Nego min. Dei bonitas non est cæca affectio, sed consociatur mirifice cum sapientia et justitia; ideo æternitas pœnarum non crudelitatem, sed sapientiam et justitiam, imo, ut supra innuimus, bonitatem Dei arguit.

329. *Obj.* 4° Misericordia Dei, utpote infinita, damnatos a pœna æterna exsolvere potest, alioquin non esset infinita. Ergo saltem non possumus solo lumine rationis cognoscere æternitatem pœnarum.

R. Dist. anteced. Potest absolute, id est, si abstrahamus tum ab aliis Dei attributis, tum a conditione in qua peccator constituitur, *concedo;* secus, *nego.* Misericordia non potest esse opposita ordinationi sapientiæ, sed potius illi subjacet; et inde non sese extendit ad illos qui obeunt obstinati in peccato. Sed

hæc impossibilitas non officit infinitæ misericordiæ, quia impossibile non est proprie limes.

* ARTICULUS IV.

DE FUTURA RESURRECTIONE CORPORIS HUMANI.

330. Fides catholica docet futuram corporum resurrectionem, sed ipsamet ratio multum huic veritati suffragatur. Immortalitas non est quidem naturalis corpori ex parte principii, attamen est ei naturalis ratione finis; non est ei naturalis ratione principii activi, quia non est indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem. Attamen in statu innocentiæ corpus humanum fuisset incorruptibile quadam vi supernaturaliter divinitus data animæ, per quam anima potuisset corpus ab omni corruptione præservare quandiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ. Unde Augustinus ait : *Deus hominem fecit, qui, quandiu non peccaret, immortalitate vigeret; ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam, aut ad mortem*. Ideo ratione principii activi seu causæ efficientis, immortalitas corporis fuit beneficium gratiæ [1].

331. « Tamen, licet talis incorruptibilitas non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodam modo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ,

[1] Inter Baianas assertiones a Pio V et Greg. XIII condemnatas, invenitur ista : *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.*

quæ est finis materiæ. Animæ igitur præter ordinem suæ naturæ a Deo aversæ subtracta est dispositio quæ ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet; et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur [1]. » Quare ratio, etiam quin attendat ordini supernaturali, suadet aliquo modo animam corpori informando esse iterum copulandam a potentia divina.

PROPOSITIO.

Futuram esse corporum humanorum resurrectionem aliquatenus suadet ratio.

332. 1° Operationes sunt compositi, non autem solius animæ, ideo merces vel pœna debetur homini, nimirum integro et toti operanti; decet enim ut qui in bravio currit, ærumnas et labores pertulit, vel malum perpetravit, aut mercedem, aut pœnam adipiscatur, non quoad partem, sed quoad totum. Atqui illud fieri non potest sine corporis resurrectione. Ergo.

2° In Theologia naturali ostendimus, Deum non esse destructurum materiam, sed eam aliter coadunaturum, prout expostulabit finis ultimus creaturæ rationalis. Atqui materia corporis humani non potest

[1] IV *Cont. Gent.* LXXXI.

melius et majori harmonia iterum institui, quam per novam cum anima coaptationem. Ergo.

3° Homo perpetuam felicitatem appetit ineluctabiliter inquantum homo, non autem inquantum anima duntaxat : a temporaneo, a fortiori a perpetuo corporis interitu abhorret. Ergo, si corpus non resurgeret aliquando, desiderium naturale esset aliquatenus inane ; quod est impossibile.

4° Valde consentaneum est, ut compendium totius creationis, scilicet homo, non autem sola anima servetur in æternum ; alioquin deesset aliqua perfectio universo per æternitatem ; deficeret unus gradus entium, qui est sicut transitus a rebus corporeis ad spirituales. Atqui hoc fieri non potest sine resurrectione corporis. Ergo.

5° Quum perfecta hominis beatitudo consistat, secundum finem, in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi essentiam illius beatitudinis constituens ; attamen separatio animæ a corpore prohibet aliquo modo ne ipsa tendat tota intensitate ad visionem divinæ essentiæ : « nam appetit anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile ; et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere [1]. » Atqui summa Dei bonitas conjurat cum animæ propensione ad corpus e favilla suscitandum : et cætera ejus attributa non ponunt obicem. Ergo.

6° Mortuorum cineres populi omnes, si excipias deturpatos, peculiari cultu prosequuntur. Atqui ille cultus supponit fidem, saltem confusam in corporum resurrectionem. Ergo.

[1] I. II. q. IV, a. 5.

Solvuntur difficultates.

333. *Obj.* 1° Status animæ separatæ perfectus est, quia in illo anima similior fit angelis et Deo, magisque pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo non de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus, alioquin anima deficeret a majori perfectione.

R. Dist. anteced. Relative, *concedo;* absolute, *nego.* « Cæteris paribus, perfectior est status animæ in corpore, quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius : et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter; tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur. Sic cor animalis magis est conforme Deo immobili, quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est moveri, et ejus quies est destructio. » (Sup. q. LXXVI, a. 1.)

Hoc potest etiam exponi ita : Magis naturale est animæ esse corpori unita quam ab eo separata; nam, licet status extra corpus magis naturalis sit ea ratione qua anima cum angelis convenit, est minus naturalis secundum propriam animæ differentiam essentialem, qua est forma corporis : magis autem naturalia sunt absolute quæ conveniunt rěi secundum *essentialia propria,* quam quæ illi conveniunt secundum *communia.*

334. *Obj.* 2° Pœna non dimittitur, nisi ablata culpa. Atqui mors corporalis est pœna peccati originalis. Ergo, quum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

R. *Distingui potest anteced.* : Aliquando, *concedo ;* semper, *nego*. Sed in præsenti non est necesse ponere hanc distinctionem, quia consequens falsum est independenter ab ea. Qui enim decesserunt in originali, exsolverunt mortem, quæ est pœna peccati originalis : unde non obstante originali culpa, possunt a morte resurgere, quia pœna originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Inst. « Si per Christum liberamur, et a culpa, et a morte, quæ est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent. »

R. « Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhæreant, nec ejus mysteriis sint imbuti : Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit, ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturæ in omnibus reparabitur ; unde omnes a morte redibunt ad vitam ; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum, credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum. » IV *Cont. Gent.* LXXXI.

Hæc spes reposita est in sinu meo.

PHILOSOPHIÆ

TERTIA PARS.

MORALIS.

PROŒMIUM.

I. Moralis præstantia et momentum.

1. 1° *Ex natura voluntatis.* Ut innuimus in Psychologia, cognitione cognitum quasi transit in cognoscens et unum cum illo fit, ita ut cognoscens nec perficiatur, neque deturpetur sua cognitione; sed volitione econtra volens quasi transit in volitum et ejus naturam quasi assumit, ita ut nobilius fiat, aut minus nobile, prout volitum in quo ultimo sistit volens, est seipso nobilius, vel minus nobile. At vero quum objectum formale voluntatis humanæ non sit in homine, sed extra illum, manifestum est quod homo non potest suam perfectionem et ultimum complementum adipisci nisi actibus voluntatis. Et hinc scientia horumce actuum peculiarem sibi vindicat utilitatem præstantiamque.

2° *Ex fine hominis.* Et sane unum duntaxat est homini maxime necessarium, videlicet suum finem ultimum consequi. Sed hunc finem attingit bonis suis actibus. Unde apud ethnicos Socrates, qui scientiam moralem maxime illustravit, dictus est pater philosophiæ.

3° *Ex harmonia universi.* Ut elucescat apprime ordo in orbe universo, creaturæ omnes debent supremo Auctori cohærere, eique laudes rependere. Sed hoc præstant creaturæ irrationales per hominem, qui

constitutus fuit rex totius creationis visibilis. Homo autem cohæret Deo eique colligat cætera entia non per intellectum, sed per actus voluntatis, videlicet per amorem, adorationem, etc.; dæmones enim et vaferrimi homines quandoque credunt et contremiscunt; et tamen quam procul sunt a Deo! dum infans aut rusticus, qui scientia fere immunis est, sæpe Dei commensalis est, quia illum quærit ac diligit corde bono et simplici. Ideo ut aliquando consortium cum Deo intime gerat, idoneus fit homo per bonos actus voluntatis. Demum, ut jam declaravimus, ubi de hierarchia scientiarum, Logica et Metaphysica sunt præparatio ad Moralem, quæ est complementum et coronis totius philosophiæ, ita ut qui sistit in speculatione, quin ullatenus ad praxim respiciat, sterilem, imo et deturpatam habeat scientiam; quia media quæ non ordinantur ad finem, communiter fiunt nociva.

Hinc Moralis est vere aliarum scientiarum et artium fundamentum, quo sublato, omnis vera scientia completa et omnis ars evanescit. Sine Morali, nec familia, neque societas, neque leges humanæ constare possunt; sine Morali, nec vera poesis, eloquentia, pictura, etc., esse potest. Quando abest ipsa, apparet solum confusio et turpe.

II. Definitio moralis.

2. 1° *Definitio nominis*. Moralis apud Latinos, et Ethica apud Græcos, est scientia morum. Quid sit mos luculenter declarat D. Thomas, I, II, q. LVII, a. 1. « Mos duo significat : quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur *Actor*. 15 : *Nisi circumcidamini secundum morem Moysis, non poteritis salvi fieri*. Quandoque vero significat inclinationem quam-

dam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores : unde dicitur II *Machab.* XI, quod leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos; et sic accipitur mos in *Psalm.* LXVII, ubi dicitur : *Qui habitare facit unius moris in domo*... Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. » Hic mos stricte sumitur pro inclinationibus seu affectibus, aut a natura inditis, aut aliunde contractis, non inquantum brutis competunt, sed inquantum judicio rationis reguntur et ad bonum vel malum flexibiles sunt, pro libertate hominis.

3. 2° *Definitio rei.* Quoad rem, Moralis definiri potest : *Scientia practica actus humanos ad honestatem dirigens.* Dicitur 1° *scientia,* quia includit multas cognitiones ex principiis certis deductas et connexas inter se tum unitate principii alicujus primarii, tum potissimum unitate finis. 2° *Practica.* Non tantum enim contemplatur suum objectum, sed immediate respicit ad praxim, quatenus movet ad operandum. 3° *Actus humanos dirigens.* Actus humanus latiori sensu significat quemvis actum ab homine elicitum quocumque modo : in morali autem actus dicitur humanus solum quum fit libere, scilicet sub dictamine rationis et cum voluntatis determinatione immuni a necessitate. Sin vero aliter fiat actus, nuncupatur *actus hominis.* Actus humani igitur sunt objectum moralis scientiæ. Sed objectum est formale aut materiale : formale dicitur illud quod attingitur a scientia sive facultate; materiale autem est id in quo attingitur objectum formale. Actus humani, inquantum vitales, non sunt objectum formale Moralis, sed Psychologiæ, sicut operationes intellectivæ non sunt formale, sed mate-

riale objectum Logicæ. Dispositio artificialis harumce operationum apta tum ad veritatem detegendam, tum ad illam manifestandam, est objectum formale Logicæ; itaque *ordo instituendus* in actibus humanis ad honestatem attingendam est objectum formale Moralis : quod exprimitur per vocem *dirigens;* non enim diriguntur actus nisi quatenus ordinantur. 4° *Ad honestatem*. Et sic exprimitur finis Moralis, qui in eo est ut homines perducat ad bonum conveniens eorum naturæ.

III. Divisio moralis.

4. Actus humani considerari possunt in genere, et in specie; et hinc generalis, atque specialis Moralis. Moralis generalis potissimum versatur circa formale, specialis vero potissimum circa materiale actuum versatur. Sed nec formale, neque materiale actus potest considerari absolute; et hinc valde errant moderni qui ita jus naturale a morali segregant, ut existiment posse dari verum jus sine morali. Propter hoc nobis non arridet recens denominatio Moralis specialis, ita ut dicatur *jus naturale,* licet res expressa sit omnino eadem sub diverso nomine. Moralis scientia est veluti una eademque arbor, cujus stipitis vices gerit Moralis generalis, et veluti rami habetur Moralis specialis : et si rami trunco non cohæreant ex eoque vitam non hauriant, arescunt; ita interiret Moralis specialis, si non per solam mentis considerationem, sed etiam per formalem rei separationem a Morali generali disjungeretur.

5. Quæ occurrunt tractanda in Morali speciali, magis tempestive solvunt theologi in Theologia morali; ideo Moralem generalem tantum complectimur. Quum tria ad actus moralitatem concurrant, nempe causa

finalis, causa efficiens, et causa exemplaris, seu finis, facultates et regula seu norma, collucet tripartita naturalis divisio Moralis generalis.

MORALIS GENERALIS

PARS PRIMA.

DE FINE ACTUUM HUMANORUM.

6. Tractationem morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo fine eorum, quia hic est scopus nobis, ut ille ait, tanquam sagittariis propositus, ad quem in omnibus collimare debemus, velut sidus nauticum cui intendendo vitæ cursus ab errore et naufragio fit securus; potius dixerim portum, ad quem hujusce vitæ nostræ navigatio suspirat et tendit. Unde licet ultimus sit in assecutione, est tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, siquidem nihil est volitum quin præcognitum; et, ut sæpe advertit D. Thomas, finis ultimus se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio præsupponi debet tanquam cæterarum omnium fons, radix et cardo. « Fine in philosophia constituto, constituta sunt omnia. Nam cæteris in rebus sive prætermissum, sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est quam quanti quæque earum est in quibus neglectum est aliquid, summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est.» (Cicer. *De finibus*, lib. V.) Quæ vero de ultimo fine dicenda sunt, tribus complectimur capitibus; scilicet de ultimo fine secundum se spectato; de felicitate objectiva, seu de re cujus adeptio hominem felicem

reddit ; de felicitate formali, seu de adeptione illius rei, qua homo felix redditur : tandem aliquid de temporali hominis fine eloquemur.

CAPUT I.

DE FINE ACTUUM HUMANORUM SECUNDUM SE SPECTATO.

7. Ultimus finis definitur ab Aristotele (I *Ethicorum* cap. 1) et ab Augustino (XIX *De Civit.* cap. 1) *: Ille quem propter se tantum volumus, cætera vero propter ipsum.* Quod ultimus finis propter se tantum quæri debeat, patet ; si enim ad ulteriorem ordinaretur, eo ipso non esset ultimus. Quod omnia ad ipsum referri debeant, tripliciter suadetur : 1° Primum in unoquoque genere est causa cæterorum : sed finis ultimus est primus in intentione : ergo est causa omnium quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. 2° Appetitus omnia refert ad id in quo solo quiescit ultimo, si enim hæc omnia non referret ulterius, in eis quiesceret : sed, etc. 3° Ultimus finis debet plene satiare appetitum, perfecte ipsi dominari, totaliterque ei adæquari, alias in illo non quiesceret ultimo : sed nec plene satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur ; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret ; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideratur, quod propter ipsum non quæreretur : ergo, etc. His præhabitis :

PROPOSITIO.

Necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum.

8. Prob. 1° Impossibile est ut intentio hominis in dis-

positione vitæ procedat in infinitum in finibus : si nullus esset finis in quo voluntatis intentio ultimo sisteret, nullus etiam esset a quo voluntas primo moveri inciperet; quia ultimum in assecutione in quo voluntas quiescit, est primum in intentione a quo moveri incipit. Ergo necesse est dari aliquem finem in quo ultimo quiescat hominis voluntas.

2° Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus atque inanis. Sed hoc esse non potest ; quia omnis appetitus est inclinatio impressa ex ordinatione primi moventis, scilicet Dei, qui nihil facit et movet incassum. Ergo.

Dices. « Sunt aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ et contemplatoriæ et actiones quæ absque attentione fiunt, sicut confricatio barbæ, etc. »

Resp. « Actiones contemplativæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis ; actiones autem ludicræ interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quæ in ludo est ; quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus ; actiones autem quæ fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio : sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbæ, quæ fit sine attentione intellectus. » (D. Thom. III *Cont. Gent.* II.)

CAPUT II.

DE FELICITATE OBJECTIVA.

9. Veteres philosophi lumine fidei destituti valde errarunt in hac quæstione solvenda. Quum enim formarent magnificam atque sublimem ideam felici-

tatis, nullum detegebant bonum quod valeret eam præstare, nec quo se verterent satis in promptu habebant; unde, inquit D. Thomas, III *Cont. Gent.* XLVIII, magnam hinc inde patiebantur angustiam eorum præclara ingenia. Nullus, si forte excipias Platonem, suspicatus est objectum quod veræ felicitatis conceptui omnino correspondeat : plerique non extra finitorum bonorum ambitum progressi sunt. Epicurus felicitatem reponebat in voluptate : « Epicurei qui voluptatem summum bonum æstimabant, diligenter colebant virtutes ; sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. » (D. Thom. I *Ethicorum,* sect. III.) Plinius et alii dixerunt beatam vitam, non eam quæ bonis undique afflueret, sed quæ minus misera esset. Stoici felicem dicebant virum omnibus virtutibus exornatum, etsi acerbissimo dolore et cruciatu vexatum. Alii cum Pyrrhone et Democrito felicitatem reponebant in tranquillitate animi omnino imperturbati, sicut eam describit Horatius, III Carm., Od. III.

Anaxagoras, Pythagoras et alii ad felicitatem principalius exigebant rerum cognitionem et contemplationem. Aristoteles vero virtuti contemplationique primas largiebatur partes ; sed præterea fortunæ bona et optimum corporis statum addebat.

10. Sedulo animadvertere oportet quod homo, licet corpore et anima rationali coalescat, ideoque sensitivis ac intellectivis exornetur facultatibus, est unum suppositum ; ejusque differentia a brutis repetitur a ratione : homo enim est homo per rationem, cujus imperio cæteræ facultates omnes debent subjacere. Quare proprium hominis bonum est bonum rationis.

Bonum præcipue distribuitur in utile, honestum et delectabile; porro utile, non propter se, sed propter aliud appetitur, ideoque nec terminat motum appetitus, neque potest per se reddere hominem felicem: delectabile consequitur honestum, et est ejus effectus, ideoque non est id in quo appetitus quiescit. Quapropter solum bonum honestum potest quietare appetitum; ipsum solum desideratur propter semetipsum et primario; et ideo ipsum solum est verum felicitatis objectum. Quibus præhabitis:

PROPOSITIO I.

Felicitas hominis vera et perfecta in nullo bono creato seu finito consistere potest.

11. Prob. 1° Objectum felicitatis hominis tale esse debet, ut omnes homines ab eo frui possint: siquidem omnes eamdem specifice naturam habent. Sed bonis creatis paucissimi tantum frui possunt. Ergo.

2° Objectum veræ felicitatis hominis tale esse debet, ut mala omnia removeat, alias non perfecte in ipso appetitus quiesceret. Sed bona creata et finita omnia malis stipantur. Ergo.

3° Objectum veræ felicitatis debet esse inamissibile, quia, ut ait Tullius, vita beata, si amitti potest, jam beata esse non potest. Sed finita bona amitti possunt; et de facto amittuntur, et nonnisi brevissima atque tremula est eorum possessio. Ergo.

4° Objectum veræ felicitatis tale esse debet, ut non possit indiscriminatim a nefariis probisque possideri. Sed creata bona pleraque et a nefariis et a probis possidentur. Ergo.

5° Bonum quod constituit objectum felicitatis humanæ tale esse debet, ut eo magis reficiat et quietet

hominem, quo magis possidetur. Sed finita hujus mundi bona, quando in ipsis suum ultimum finem homo reponit, nedum illum reficiant, quietentque, contra dejiciunt eum, cruciatu et mœrore torquent anguntque.

6° Objectum veræ felicitatis hominis debet sua adeptione illum perficere, quia est ejus objectum formale. Sed bona finita et creata hujus vitæ sunt minus perfecta quam anima rationalis, quæ est substantia spiritualis ad imaginem et similitudinem Dei condita. Ergo.

7° Si aliquod bonum creatum posset veram hominis felicitatem constituere, prorsus id præstaret virtus. Sed ultima hominis perfectio non consistit in virtute : primo enim via distinguitur a termino, et virtus est via ad felicitatem : secundo, felicitas est præmium virtutis, non autem virtus ipsa : tertio, virtus non omnino explet appetitum hominis, neque illum eximit a miseriis : aliunde virtus non summopere reficeret hominem, si non esset causa sperandæ mercedis ; atque, inspecta natura hominum, vix reperirentur qui libidines contunderent virtutemque colerent eo solo fine, ut virtute exornarentur. Ergo.

Si plura desideres argumenta, adeas III *Cont. Gent.* XXVI et seq., et Boetium *De consolatione philos.* lib. III.

PROPOSITIO II.

Vera hominis felicitas in Deo solo consistit.

12. Prob. 1° *negative.* Vel Deus est objectum veræ felicitatis hominis, vel nullum datur objectum hujusmodi, ut patet propositione præcedenti. Sed posterius repugnat, sicut repugnat quod Deus sit crudelis, insi-

piens, injustus, etc. : recollige ea quæ stabilivimus ubi de immortalitate animæ humanæ. Ergo prius admittere oportet.

13. 2° *Ex natura voluntatis.* Objectum veræ felicitatis est bonum adeo sufficiens et perfectum, ut in eo quiescat et satietur appetitus. Sed appetitus rationalis seu voluntas hominis solo bono infinito seu Deo satiari omnino potest : est enim capax omnis boni, utpote facultas universalis intellectui et rationi omnino correspondens, quemadmodum intellectus est capax omnis veri; ideo bonis particularibus et finitis expleri non potest. Unde summa desideriorum ejus ab iis nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulterius fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo obtento, necesse est ut satiata plene quiescat, quia, quum in eo sit omne bonum quod appetit, et in eo nihil sit mali quod fugit, ab eo recedere nequit. Unde Cajetanus dixit voluntatem a Deo possesso averti non posse, quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur. (Vide I, II, q. II, a. 8.)

14. 3° *Ex origine animæ humanæ.* Deus est immediata et sola causa efficiens animæ rationalis et ejus facultatum, uti demonstravimus in Psychologia. Sed ultima perfectio rei cujuscumque, et proinde ultimus ejus finis consistit in conjunctione ad suum principium. Ergo ultima perfectio et felicitas animæ humanæ consistit in conjunctione ad Deum, ut scilicet ei adhæreat suo modo, nempe per intellectum et voluntatem.

Minor probatur 1° *a priori.* Omnis res *est* per aliquam participationem sui principii; ita quoque *est perfecte* per ejus perfectam participationem : ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundum quid ad secundum quid.* Sed res tunc perfecte participat principium suum, quum ei per-

fecte conjungitur, quantum scilicet fert ejus natura. Ergo habet *esse* perfectum seu ultimam perfectionem per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipue locum habet in spiritualibus creaturis, quæ quum a Deo habeant *esse*, *intelligere* et *velle,* tunc solum ultimam suam perfectionem obtinere possunt quum ei, quantum naturaliter fieri potest, adhærent, « in quo, ait Aug. VIII *De Civit.* v, invenitur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi : sine quo, ut idem ait cap. IV, nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit.» Unde merito concludit perfectionem hominis in eo sitam esse, « ut ipse quæratur, ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.»

Probatur 2° *a posteriori.* Experientia multifarie constat omnia tunc perfecta suoque modo beata esse, quum ei junguntur et adhærent, a quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt, a quo dum avelluntur, aut omnino pereunt, aut nonnisi ægre subsistunt : ita cerebrum, quia est centrum et radix vitæ sensitivæ, si non influat in organa, ipsa deficiunt ac in corruptionem vergunt : sic plantæ quarum principium est genialis calor solis, suo vertice tam avide lucem influxumque ejus quærunt, ut, circumstantibus obrutæ corporibus atque ab aspectu ejus prohibitæ, gracilem truncum tamdiu extendant, donec, emergentes in apertum, solis luce libere frui possint : sic iterum planta ex sua in alienam patriam translata languescit plerumque et interit : sic exilio constrictus homo vehementer patriam desiderat : sic filius beatus est quando cum parentibus potest confabulari; at tædio conficitur, si diu ab eis longe distat. Unde amor, quo suam perfectionem cuncta cupide quærunt, nihil aliud est quam inclinatio redeundi ad suum

principium, seu, ut loquitur Dionysius, *circulus a bono in bonum revolutus*. Quod eleganter expressit Boetius, *De consol. philos*. lib. IV.

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri ;
Quia non aliter durare queunt,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ, quæ dedit esse.

Vide D. Thom. in *Suppl.* q. XCII, a. 1. — Plato ita fatur : « Quod quum e vita decesserimus, si modo purgati exeamus, tunc verum ipsum, et id quod οὕτως, id est, vere est, Deum videlicet intuentes fruemur re tantopere nobis concupita, hoc est veritate, ac rerum omnium cognitione. Itaque sicut oculo virtus munusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno mœrore consumitur : si vero accedat sol ipse rebus, fungitur vi et vita sua, magnopere cum gaudio spectat et agit : sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat mœreatque necesse est : si adsit, lætetur ac fruatur ea luce, in qua insunt vitæ expressæque rerum omnium species. »

15. 4° *Ex causa exemplari*. Solus Deus est *esse* simpliciter; cætera omnia sunt ejus participationes vario gradu ; sunt enim ejus aut imperfectæ imagines, aut vestigia. Atqui ordo postulat ut non in imaginibus et vestigiis sistamus, sed usque ad prototypum ascendamus ; alioquin insipientes et idololatræ essemus. Ergo.

16. 5° *Ex causa finali creationis*. Deus est finis ultimus creationis, ad quem omnia ordinari debent tanquam media ; ac proinde homo, si finem suum ultimum constitueret in alio quam in Deo, et contra ordinem Dei, et contra propriam suam naturam age-

ret; contra ordinem Dei, ut patet; contra seipsum, quia ipse est medium propter talem finem, et non propter alium; natura autem medii determinatur per finem. Porro ens quod et contra ordinem Dei, et contra propriam suam naturam ageret, non beatus, sed prorsus miserrimus evaderet. Ergo, etc. Unde August. II *Confes.* I: « Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. »

Solvuntur difficultates.

17. *Obj.* 1° Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ viribus naturæ acquiri potest, et felicitatem supernaturalem, quæ supernaturali auxilio gratiæ obtineri potest. Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis. Ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infra Deum.

R. dist. maj. Quoad objectum formale, *concedo;* quoad objectum materiale, *nego.* Deus est solum et unicum objectum utriusque felicitatis : sed in felicitate supernaturali homo Deum intuetur per Dei essentiam et lumen gloriæ; in felicitate autem naturali nonnisi lumine rationis et ideis finitis Deum homo cognoscit. Et hinc collucet quam magnum et essentiale discrimen detur inter utramque felicitatem. Sed de his ad theologos.

18. *Obj.* 2° Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum. Sed homo et appetitus humanus est quædam res finita. Ergo summum hominis bonum non est nisi finitum, non vero Deus infinitus.

Resp. cum D. Thoma, I. II. q. II, a. 8, ad 3m : *Distinguo min.* Appetitus hominis est finitus subjective, *concedo*; objective, *nego.* Bonum subjectivum, ut

explicat D. Thomas, est cujus homo est capax ut rei intrinsecæ et inhærentis : bonum vero objectivum est illud ad quod tanquam ad suum objectum attingere potest. Quamvis enim nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Quum enim intellectus objectum sit verum in communi, et voluntatis objectum sit bonum universale, illud præcipue ab intellectu et voluntate attingi potest tanquam objectum, in quo perfecta veri et boni ratio invenitur : illud autem est Deus. Ergo.

Inst. Inter objectum et potentiam debet esse proportio. Sed inter Deum et hominis potentias nulla est proportio. Ergo.

Resp. Dist. maj. Proportio objectiva, quæ dicitur proportio habitudinis, *concedo;* proportio quantitativa, quæ dicitur proportio commensurationis, *nego.* Vide D. Thom. in *Supplem.* q. XCII, a. 1, ad 6m.

Dici posset præterea inter finitum et infinitum modo infinito attactum non posse quidem esse proportionem, bene autem, si modo finito attactum sit. Res enim quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi se habet quasi formaliter; et ideo potentia finita potest tendere in Deum ut objectum finito modo attingendum.

19. *Obj.* 3° Felicitas perfecta debet satiare appetitum. Sed Deus naturali lumine cognitus, quantum scilicet potest relucere in ideis creatis, non satiat, sed potius excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se; nam, ait D. Thomas, Ia p. q. XII, a. 1, « naturale est homini, visis effectibus et ex illis cognita causa, desiderare videre causam in seipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam clare videat.» Ergo.

Resp. Dist. maj. Secundum ejus capacitatem et effi-

caciam, *concedo;* secundum ejus incapacitatem et inefficaciam, *nego.* In naturali autem ordine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, et eo modo quo seipsum videt, si per impossibile dari possit, non est ordinatus et efficax, quia non est possibile ut per sua naturalia intellectus videat Deum. Dico *per impossibile,* quia appetitus consequitur apprehensionem; et cognitio Dei per ejus essentiam est penitus præter naturam omnis creaturæ, atque ideo non est objectum appetitus naturalis. Unde, ut homo sit naturaliter felix, sufficit ut expleatur omnino capacitas ejus naturalis : non est autem necesse ut habeat excessum; id aliquatenus ad supernaturalem beatitudinem pertinet, quæ ideo vocatur *mensura bona,* et *coagitata et supereffluens. Luc.* VI.

CAPUT III.

DE FELICITATE FORMALI HOMINIS.

ARTICULUS I.

DE FRUITIONE DEI IN HAC VITA TEMPORALI.

Constat igitur hominem adeo sublimem amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit : nunc autem dicendum est hominem non posse ita frui Deo in hac vita, ut vere beatus sit. Ad theologos pertinet describere felicitatem formalem hominis in vita æterna.

PROPOSITIO.

Homo, in hac vita, nullo modo ita fruitur Deo, ut omnino et vere felix sit.

20. Prob. 1° In hac vita homo cognoscit Deum aut

cognitione vulgari, aut cognitione scientifica, aut fide. Sed hic triplex modus possidendi Deum non potest hominem penitus felicem reddere. Felicitas enim perfecta consistit in operatione perfecta; at prædicti modi cognoscendi non sunt perfecti, uti unicuique facile patet pro cognitione vulgari et scientifica, quæ non sunt semper absque errore : imo ea quæ cum certitudine cognoscuntur, imperfectissime cognoscuntur; scientia nonnisi ægre comparatur, atque semper augeri, vel amitti potest. Vide II *Cont. Gent.* cap. XXXVIII et XXXIX.

Pro cognitione fidei assertio patet etiam multifariam. *Primo* enim « in cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. » *Secundo,* « ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. » *Tertio,* « per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. » *Quarto,* « cognitio de Deo dicta est finis, inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfecte, quia fides de absentibus est, non de præsentibus. Unde et Apostolus dicit quod, *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino* (II *Corinth.* v. In Vulgata sic habetur : *Scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino*); fit tamen per fidem Deus præsens *affectui,* quum voluntarie credens Deo assentiat, secundum

quod dicitur : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* (*Ephes.* III.) II *Cont. Gent.* XL.

2° Ultimus finis ita appetitum reficit et terminat, ut nihil præterea quæratur. Porro id non potest contingere in hac vita, ut evidenter patet universali et perenni experientia. Ergo.

3° De ratione felicitatis perfectæ est, quod sit stabilis et inamissibilis. Sed nullus in hac vita, etc. Deinde omnes reformidant mortem, quæ hujus vitæ felicitatem certo destruet. Ergo.

4° « Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur : alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitæ, omnino sit immunis a malis. » III *Cont. Gent.* XLVIII. Vide etiam I. II, q. V, a. 3 ; et D. August., XIX *De Civit.*

Hanc veritatem docuerunt antiquissimi philosophi, inter quos Parmenides et Trismegistus, qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat « sepulchrum portatile, indumentum pravitatis et ignorantiæ, vinculum corruptionis, sensitivum cadaver, » ita ut non immerito in hanc sententiam dixerit : « Quis scit an vivi sint mortui, et mortui vivi ? »

5° « Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione ; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem. » Ibid.

Solvuntur difficultates.

21. *Obj.* 1° Felicitas perfecta debet competere toti homini, et non ejus parti tantum, quia totus homo

colit virtutem, cujus præmium est felicitas. Sed in altera vita sola superest anima, quum resurrectio corporis non spectet ad ordinem naturæ. Ergo.

Resp. 1° Oportet animadvertere objectiones sumendas esse modo speculativo, et nullatenus attendendum esse ad præsentem hominis statum; quia homo, si non fuisset conditus in justitia originali, prorsus non habuisset omnes inclinationes quas nunc habet : unde quando in Psychologia conati sumus futuram resurrectionem ex lumine rationis suadere, potissimum argumenta a *posteriori* attulimus. Idcirco, sicut objectiones respiciunt statum naturæ puræ, non autem præsentem; pariter responsa habent fundamentum in illis solum propensionibus quibus homo instructus fuisset in eo statu.

2° *Nego maj.* Perfecta beatitudo naturalis soli animæ potest competere, quia in bonis intelligibilibus consistit, atque est præmium virtutis, quæ soli animæ formaliter convenit. Unde anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter, neque ita ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeuntis, et ita ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur; sicut puer naturaliter quidem aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

22. *Obj.* 2° Si felicitas perfecta solum competeret animæ pro statu separationis, anima naturaliter appeteret separationem. Sed anima potius refugit separationem a corpore. Ergo.

Resp. Dist. maj. Relative ad statum præsentem, *nego; absolute*, abstrahendo scilicet a statu præsenti, *subdist :* si esset certa de beatitudine in altera vita comparanda, *concedo;* secus, *nego.* Quia ex originalis justitiæ beneficio homo non subjacebat morti, incli-

natio quæ indita fuerat a Creatore remansit post lapsum. Abstrahendo autem ab hoc statu, dicendum est homini non semper reformidandam fuisse mortem. Sicut puer naturaliter refugit exire ab utero matris ante tempus a natura præfixum; postquam vero satis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodire gestit : ita et anima in statu naturæ puræ creata refugisset a corpore exire ante tempus præfixum. Appetente vero matura senectute, et jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet quin appeteret secundum voluntatis inclinationem dissolvi et esse cum auctore suo, ut ab eo virtutis præmium reciperet; sicut et sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt corporis sui ruinam, ut Deo conjungantur.

* ARTICULUS II.

DE OPERATIONE IN QUA ESSENTIALITER CONSISTIT BEATITUDO FORMALIS.

23. Ad summam felicitatem concurrere intellectum et voluntatem omnes confitentur; sed utrum intellectus aut voluntatis operatio constituat essentialiter felicitatem controvertitur : Scotistæ voluntatis actum : Thomistæ vero intellectus actum præferunt.

In primis felicitas sumi potest aut quoad statum, aut quoad essentiam : quoad statum, est collectio omnium perfectionum quarum homo est capax, et quæ ad felicitatem quocumque modo pertinent : ideoque recte a Boetio definita fuit : *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quum in omni composito ex pluribus aggregato aliquid se habeat per modum essentiæ, aliud vero per modum proprietatis, ornamenti, dispositionis, etc. ; in illa bonorum

variis actibus obtentorum congregatione aliquid se habet per modum proprietatis, aliud vero per modum essentialis constitutivi, a quo tanquam a fonte cætera fluunt : et hæc est beatitudo essentialis, quam dicimus non in pluribus, sed in uno duntaxat actu proprie consistere.

PROPOSITIO.

Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis.

Prob. 1° Voluntas est inclinatio in bonum; inclinatio autem non est assecutiva boni, alias ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle; imo non tangit bonum nisi affective, inquantum affectus ejus terminatur ad ipsum. Porro felicitas formalis est consecutio boni summi et finis ultimi, quæ non fit per inclinationem et affectum ad ipsum; sic musica auribus, sapor gustu, non autem inclinatione et affectu revera possidetur. Ergo.

2° Si aliquis actus voluntatis essentiam felicitatis constitueret, esset maxime amor et fruitio boni. Sed neutrum id præstat : non amor, quia abstrahit a præsentia et absentia : non fruitio, quum sit enim jucunda requies in possesso bono, non facit possessionem, sed eam consequitur; ut enim egregie observat D. Thom. I. II. q. III, a. 4, voluntas fruitur bono et delectatur in ipso, ex eo quod sit præsens et possessum, non autem e converso bonum fit possessum et præsens ex eo quod voluntas fruitur ipso et in eo delectatur.

Quum felicitas sit proprium intellectualis naturæ bonum, debet ei convenire secundum facultatem quæ ipsi maxime est propria. Sed facultas maxime

propria intellectuali naturæ est intellectus ; convenit naturæ intellectuali ratione sui et per seipsum, dum voluntas ei non convenit per seipsam et ratione sui, sed tantum ratione intellectus, quatenus scilicet ab eo dimanat, ipsumque participat : unde effatum : *Nihil volitum, quin præcognitum.* Ergo felicitas debet competere ei maxime secundum intellectus operationem.

Quapropter contemplatio, ex parte intellectus, non est operatio ordinata ad aliam, sicut medium ad finem, sed solum ut causa ad effectum, ut principium ad proprietatem ex eo profluentem. Sed nihilominus homo perfectius conjungitur Deo, quando additur affectus, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans et perficiens, sicut proprietas essentiam ; ideoque merito amor ab Augustino dicitur modo vis unitiva, modo junctura quædam duo copulans, imo et transformativus dicitur, ut in tract. II *in I Epist. Joan.: Si terram diligis, terra es, si Deum, Deus eris ;* siquidem hæc unio est affectiva, non autem effectiva.

Solvuntur difficultates.

Obj. 1° Felicissimus est homo per assecutionem summi boni. Sed voluntatis est assequi summum bonum, sicut intellectus est assequi summum verum. Ergo.

R. Nego min. Licet enim voluntas respiciat summum bonum inquantum appetibile est, non ipsa illud attinget, ita ut fiat per eam possessum ab homine ; sic in sensibilibus homo apprehendit odorem, colorem, etc., per facultatem cognoscitivam, non vero per appetitum : unde Augustinus et alii Ecclesiæ Patres docent animam esse beatam, non inquantum

pulchro et charo fruitur Deo, in qua operatione est delectatio et actus voluntatis; sed inquantum Deo fruitur ut vero, id est, per cognitionem, quæ est actus intellectus, licet pulchritudo ac subinde delectatio consequatur illico, neque a contemplatione sejungi possit. « Quid est aliud beate vivere, nisi aliquid æternum cognoscendo habere? Omnium enim præstantissimum est quod æternum est, et propterea id habere non possumus, nisi ea re qua præstantiores sumus, id est, mente : quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur. » Aug. lib. LXXXII *Quæst.* quæst. xxxv.)

Obj. 2° Amor Dei perfectior est, perfectiusque unit Deo quam quælibet cognitio. Sed quod perfectius unit, etc. Ergo.

R. Dist. maj. In ratione possessionis et assecutionis, *nego;* in alio ordine, *transeat.* Quamvis enim amor aliquatenus esset perfectior, perfectiusque conjungeret Deo (quod discutere non est necesse), attamen semper stat quod unio illa non est per modum possessionis, quia amor ex sua ratione nec consequitur, neque possidet Deum ; aliunde per amorem amans potius possidetur ab amato, quam illud possideat ; ideoque essentia felicitatis in ipso esse nequit. Sicut et unio hypostatica, quamvis perfectius uniat Deo quam ipsa supernaturalis visio, quia tamen non conjungit ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito substantiali, idcirco esse nequit essentialis felicitas.

CAPUT IV.

DE FINE TEMPORALI HOMINIS.

24. Quum impossibile sit, quod homo habeat plures fines ultimos, quumque omnia ordinari debeant

ad finem ultimum, sequitur finem temporalem hominis esse viam et præparationem ad finem ultimum. Hæc evidentissima illatio est veritas omnium fundamentalior in moralibus ; quam si prætereas, facile in turpissimos errores laberis : finis enim se habet in practica scientia sicut primum principium in scientia speculativa ; qui autem errat in primis principiis, in absurdissima deflectit. Ideo omnia debere aptari quoad finem ultimum, est res tam evidens, quam sol in ordine physico. Sed vita temporalis apte disponitur ad vitam futuram per ordinem moralem ; per ipsum enim homo facultates inferiores subdit intellectivis, intellectivas Deo, qui est norma naturæ humanæ rationis et voluntatis ; atque evolvendo seipsum secundum normam divinam homo colit virtutem ordinemque moralem promovet, in quo prorsus sita est ejus destinatio temporalis. Cæterum sit sequens :

PROPOSITIO.

Finis temporalis hominis est ordo moralis.

Prob. 1° Bonum quod est finis hominis pro hac vita, hujusmodi naturæ esse debet, ut ab omnibus hominibus possideri possit, quia omnibus incumbit munus suum attingendi finem. Sed duntaxat bonum quod consistit in ordine morali, potest ab omnibus possideri, ut facile liquet omni rem paulisper perpendenti. Ergo.

2° Bonum seu finis temporalis vitæ debet esse medium seu gradus quo homo ad finem ultimum tendat. Sed ordo moralis tantum id præstat : per eum enim homo ambulat in via Domini et secundum ejus mandata ; et sic quotidie suum finem seu Deum magis appropinquat. Ergo.

3° Finis temporalis hominis debet eum maxime perficere. Atqui pro hac vita maximam perfectionem homini confert ordo moralis, tum quia præcipua ejus pars consistit in cognitione et dilectione Dei super omnia; tum quia homini veram et perfectam libertatem confert : qui enim accurate ordinem moralem in se promovet, sese eximit a tyrannide cupiditatum, firma spe gaudet, et impavidus permanet mediis in calamitatibus vitæ : nulliusque potestatis creatæ coactione dimovetur; seipso superiorem et potentiorem Deum solum habet. Quæ omnia hominem vere magnum et perfectum pro hac vita evidenter reddunt. Ergo.

PARS SECUNDA.

DE FACULTATIBUS QUÆ AD ACTUS MORALES ELICIENDOS NECESSARIÆ SUNT.

25. Moralitas est peculiaris qualitas humani actus, qui, non quocumque, sed humano modo procedit ab homine. Respectu autem actionis exercendæ, ut scite advertit D. Thomas, I. II. q. I, a. 1, in hoc homo differt a causis ratione carentibus, quod est dominus suorum actuum. Est vero dominus suorum actuum per rationem et voluntatem liberam; ratio quidem est necessaria ut apprehendatur conformitas vel difformitas actionis cum ordine rerum, alioquin libertas quæ exercetur, non respicit actum prout moralis est : hinc si quis die quo esus carnium vetatur, prohibitionis oblitus carnes ederet, etsi libere operaretur, tamen actum malum non poneret, quia ejus malitiam non advertit. Aliud enim est moralitas actus, aliud ejus entitas mere physica; unde, quum voluntas in ignotum ferri nequeat, ejus libertas non exercetur

circa qualitatem objecti ignoratam. Quare dicemus 1° de facultate quæ apprehendit moralitatem actionis; 2° de voluntario; 3° de libero; 4° de his quæ influxum exercent in libertatem, seu de passionibus et habitibus.

CAPUT I.

DE FACULTATE QUA HOMO COGNOSCIT MORALITATEM ACTIONUM.

26. Materialistæ et sensistæ omnes prædicant moralitatem actionis apprehendi ab una aut pluribus sensitivis facultatibus. Phrenologi diversas facultates morales per totidem humanæ calvæ protuberationes et cerebri conformationes explicant: ideoque singuli homines necessario impulsu organorum ad bonum vel ad malum inclinantur. Alii, præsertim sæculo elapso, finxerunt sextum sensum mediante quo apprehenditur moralitas; qualis autem sit ille sensus, et ubinam insideat, non pollent dicere: juxta eos, per hunc sensum discriminamus bonum et malum eodem fere pacto quo dulce et amarum gustu discernimus. Scotistæ, post Hutchesonium, docent moralitatem apprehendi per sensum moralem, qui, juxta eos, non est facultas sensitiva, sed tamen est realiter distincta tum ab intellectu, tum a ratione.

27. Rationes quæ demonstrant inutilem, imo et nocivum esse tum sensum intellectivum, de quo in Logica, (49) tum sensum æstheticum, de quo in Ontologia (67) egimus, æque pollent contra sensum moralem. Igitur satis est refutare materialistarum et sensistarum doctrinam; deinde quædam pertingemus de ignorantia quoad moralitatem actuum.

ARTICULUS I.

PROPOSITIO.

Nonnisi intellectiva facultas moralitatem apprehendere potest.

28. Prob. 1° Moralitas est qualitas omnino spiritualis : siquidem est conformitas aut difformitas actus cum morum regula : ac proinde ad illam apprehendendam, oportet apprehendere 1° regulam, quæ est aliquid abstractum et universale ; 2° relationem actus cum illa regula ; quæ prorsus spiritualia sunt. Sed objectum spirituale seu intellectuale nonnisi intellectiva facultas apprehendere potest. Ergo.

2° Fundamentum moralitatis innititur essentiis rerum. Sed essentias apprehendere non potest nisi facultas intellectiva. Ergo.

3° Idem actus physice et materialiter sumptus fieri potest bonus aut malus pro intentione agentis bona aut mala ; ac proinde ejus formale seu moralitas non est aliquid physicum et materiale. Sed id quod non est physicum aut materiale, nonnisi a facultate intellectiva apprehendi potest. Ergo.

4° Tandem actus moralis pertinet ad hominem quatenus hominem. Sed homo est homo per rationem, non vero per sensum : differentia enim illius specifica est rationabilitas, non vero animalitas. Ergo moralitatem apprehendit homo per rationem seu intellectum.

Hinc, si deficiat cognitio ex parte intellectus, actus jam non est humanus. Aliunde actus humanus elici debet a voluntate libera ; sed voluntas nihil velle potest, quin hoc ei ab intellectu proponatur, quia appetitus consequitur apprehensionem ; ideoque

appetitus rationalis consequitur apprehensionem rationalem. Ergo.

ARTICULUS II.

DE IGNORANTIA QUOAD MORALITATEM ACTUUM.

29. Ignorantia est antecedens, vel consequens, vel concomitans. Antecedens est ignorantia quam nullo modo volumus, et, qua posita, volumus aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio; ut dum quis amicum in sylva latentem incautus ferit, putans esse feram; unde vocatur etiam involuntaria et invincibilis. Ut patet, hæc ignorantia penitus tollit cognitionem requisitam ad voluntarium, et ideo moralitatem actionis quoad rationem sub qua ignoratur.

30. Ignorantia consequens est illa quam aliquo modo vult agens, scilicet aut expresse; ut illi qui *Job.* XXII, dicunt Deo : *Recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus*; et dicitur *malitiosa* atque *affectata :* vel tacite; ut in illis qui socordia negligunt discere quæ scire debent et possunt; et appellatur *crassa*, *supina*. Utraque ignorantia consequens est voluntaria et vincibilis, ac ideo non tollit rationem voluntarii, saltem in causa : si enim malitiosa sit ignorantia, est in se et directe volita, ac proinde actio quæ ab illa dimanat est quam maxime voluntaria; siquidem agens vult ignorantiam præcise ut medium ad talem actionem eliciendam. Si autem crassa sit ignorantia, est indirecte voluntaria; actio enim quæ elicitur, procedit ex omissione rei debitæ, et ideo voluntaria est in causa sua.

31. Ignorantia concomitans est illa quam non vult agens, attamen id quod ignoratur, perinde perpetrat ac si non esset ignorans; ut dum quis ira percitus

hostem in sylva latentem quæritat ad interimendum, et, spe reperiendi adepta, incumbit venationi, atque putans in senticeto latere aprum, occidit hostem, quem, si advertisset, perinde occidisset. Hæc ignorantia medium tenet inter duas alias, et ex se nec a culpa eximit, neque culpam arguit : sed tota actionis pravitas desumitur ex prava intentione ac nefario agentis affectu.

CAPUT II.

DE VOLUNTARIO.

ARTICULUS I.

DE VOLUNTARII NOTIONE.

32. D. Thomas, post Aristotelem et Damascenum, definit voluntarium : *Actionem ab interno principio procedentem cum finis cognitione* (I. II. q. VI, a. 1). Quæ enim ab extrinseco sunt, inquantum talia, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia : si autem voluntas ea velit, merito dicuntur volita, non autem voluntaria. Ad motum tria concurrunt, nempe principium passivum, quod movetur ; principium activum, quod movet ; principium finale, quod excitat et allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfecte ab intrinseco procedere, proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco. Nec sufficit mera finis apprehensio, scilicet non satis est quod apprehendatur materialiter, sed necesse est ut apprehendatur formaliter sub ratione finis, atque conferatur cum mediis ; quod rationalibus agentibus tantum competit. Hinc bruta, amentes, infantes nonnisi improprie et metaphorice dicuntur voluntarium

habere. In entibus autem ratione actu potientibus intensitas voluntarii, semotis adjunctis, proportionata est cognitioni, quum appetitus adamussim apprehensionem consequatur.

ARTICULUS II.

DE CAUSIS QUÆ VOLUNTARIUM TOLLUNT VEL MINUUNT.

33. In primis oportet distinguere actus elicitos ab actibus imperatis. Elicitus dicitur actus qui ab ipsamet voluntate immediate dimanat tanquam a suo principio ; v. g. *amor*. Imperatus autem dicitur actus qui dimanat ab aliqua hominis facultate distincta a voluntate, verumtamen regente voluntate, quæ dominium habet in cæteras omnes potentias ; v. g. usus mediorum quæ sunt necessaria ad externum cultum Deo rependendum. — Actus elicitus est semper voluntarius ; repugnat enim ut voluntas simul velit et nolit : « Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati : nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei : ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid : et ideo sicut dicitur aliquid *naturale*, quia est secundum inclinationem naturæ ; ita dicitur aliquid *voluntarium*, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum et naturale ; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium. » (I[a] p. q. LXXXII, a. 1, o.) Actus autem imperati, quum, non in voluntate, sed in aliis potentiis eliciantur, quæ, licet a voluntate moveri ac regi debeant, tamen interdum ab externa vi ad actum inflectuntur, prorsus

elici possunt, renitente voluntate; ideoque de ipsis solis movetur quæstio, ac quæritur.

34. 1° *Utrum violentia penitus rationem voluntarii tollat?*

Resp. Violentia alia est *sufficiens* seu *physica*, quam D. Thomas compellentem, et juristæ absolutam nuncupant: alia est *insufficiens* seu *moralis*, quam D. Thomas impulsivam, et juristæ conditionatam vocant. Violentia est physica quando aliquis actus vi ineluctabili extorquetur; v. g. si tyrannus plenam thure manum martyris prunis adurendam per vim supposuit, donec ardore aperta thus in subjectas prunas emittat. Hæc violentia, ut patet, omnino adimit voluntarium quum actus ab extrinseco sit, renitente voluntate. Violentia est moralis, quando minis, terroribus, suppliciis, etc., aliquis ad agendum ita inducitur, ut tamen sit adhuc in ipsius potestate sese determinandi; v. g. si tyrannus vi pœnarum abnegationem fidei, aut impiæ sententiæ subscriptionem extorquere conatur. Hæc violentia, etsi aliquatenus minuat, tamen non penitus voluntarium tollit. Unde actio facta ex metu stipatur voluntario et involuntario.

35. Metus est trepidatio mentis, seu passio innascens e malo impendente, quod difficile potest devitari. Metus potest esse aut absolute, aut relative gravis, vel levis: est absolute gravis, si cadat etiam in virum constantem; ut metus ex morte proveniens: est absolute levis, si non cadat nisi in mulierculam. Sed metus absolute gravis fieri potest relative levis, et vice versa; sic metus divitias amittendi ingens esse potest apud avarum, dum est omnino levis, et forsan nullus pro eo qui cupit emittere votum paupertatis. Hinc, ut recte judicetur de influxu metus in voluntarium, sedulo perpendere oportet circumstan-

tias. Actio ex metu facta dicenda est simpliciter voluntaria, et *secundum quid* tantum involuntaria : quod enim, attentis omnibus circumstantiis, est efficaciter volitum, censetur simpliciter voluntarium ; quod vero nonnisi inefficaciter et conditionate est non volitum, censetur involuntarium duntaxat secundum quid. Ideo in his etiam quæ fiunt ex gravi metu, voluntarium est sufficiens ut peccata sint, quando mala sunt : imo contractus facti ex gravi metu sunt ex se validi, utpote simpliciter voluntarii, nisi forte excipias quosdam peculiares contractus, qui ex natura rei, ob perpetuam et indissolubilem obligationem quam important, plenum et perfectum videntur requirere voluntarium ; uti matrimonium et votum solemne ; sed de his ad theologos. Attamen hoc non prohibet quominus irritentur a jure alii contractus ex metu gravi facti, si bonum publicum hanc nullitatem expostulet.

36. 2° *Utrum concupiscentia tollat voluntarium?*

Nomine concupiscentiæ intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile : porro ille motus ex se, ut docet D. Thomas, I. II, q. VI, a. 3, nedum tollat, potius auget voluntarium : voluntarium dicitur aliquid, quum voluntas in ipsum fertur ; sed concupiscentia movet ad opus, illud reddendo gratum, quatenus suis illecebris voluntatem in illud inclinat, atque ei proponit tanquam amabile. Attamen vehemens concupiscentia aut præcedens aut concomitans operationem potest rationem perturbare, et sic indirecte et per accidens minuit voluntarium. Sed, ut diximus, ex se concupiscentia potius auget voluntarium ; imo interdum illud generat ; in his enim quæ fiunt ex concupiscentia victrice, præcedens inclinatio voluntatis emollitur, enervatur, expungitur, novaque illi subrogatur, qua opus prius displicens, de novo

gratum et amabile, proindeque voluntarium fiat. Sic Davidis ardenter legem Dei amantis concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit, et suis blanditiis ita subvertit, ut, frigescente charitate et inardescente cupiditate, non invitus id quod displicebat elegerit, sed mutatus id quod nolebat antea, optaverit. At oppositum producit effectum concupiscentia quoad usum libertatis, uti infra ostendemus.

CAPUT III.

DE LIBERO.

37. Ad actum humanum stricte sumptum requiritur cooperatio facultatum quæ proprie constituunt hominem, videlicet rationis et voluntatis ; sed præterea requiritur ut agant secundum suæ naturæ modum. Idcirco oportet ut voluntas libere agat respectu eorum quæ ipsi necessitatem imponere non possunt, et sic collucet quare jam aggrediamur momentosam quæstionem de libertate humana. Quintuplici articulo exsolvemus quæ de libertate scitu digniora sunt, videlicet 1° notio libertatis generatim sumptæ, et ejus species ; 2° genuina notio libertatis arbitrii ; 3° existentia libertatis arbitrii ; 4° indifferentia ad libertatem requisita ; 5° imputabilitas, meritum et demeritum.

ARTICULUS I.

DE NOTIONE LIBERTATIS GENERATIM SUMPTÆ, ET EJUS SPECIEBUS.

38. Liberti, apud Romanos, appellabantur qui e servitute soluti erant : ideoque libertas est immunitas

a servitute et subjectione. Porro servitus e quinque potissimum principiis oriri potest, nempe : 1° a principio externo cogente ac violentiam inferente ; 2° a principio intrinseco ad unum naturaliter determinante et restringente ; cujusmodi est instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur ; 3° a perverso habitu aut passione voluntatem impellente ac trahente, et a rectitudine morali dimovente ; 4° a lege obligante ; 5° a miseria et pœna invitum mulctante ac opprimente. His enim omnibus principiis voluntas esse potest obnoxia et subjecta. Hinc oritur quintuplex species libertatis, nempe : 1° libertas *spontaneitatis* et *lubentiæ*, quæ consistit in exemptione a violentia et coactione ; 2° libertas *arbitrii,* quæ consistit in exemptione a necessitate naturæ ad unum determinantis ; 3° libertas *virtutis et rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione a peccato et habitibus ad malum inclinantibus ; 4° libertas *a lege*, quæ consistit in exemptione obligationis ad legem et superiorem præcipientem ; 5° libertas *felicitatis*, quæ consistit in exemptione ab omni miseria et pœna.

39. Libertas spontaneitatis seu lubentiæ invenitur in omnibus quæ sponte atque ex inclinatione agunt : ideo competit brutis ; imo transfertur ad res cognitione omni carentes : ut aqua dicitur libere fluere, et lapis libere cadere, quum, remotis obicibus, utrumque suæ naturæ relinquitur.

40. Libertas a peccato solis convenit bonis, in quibus, mitigatis passionum pravis motibus et excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis et rationis regnum et regimen soli Deo subditum. Ut enim docent DD. August. et Thom., pax est tranquillitas ordinis : ordo autem creaturæ rationalis in eo consistit, quod subjiciatur Deo, et cætera sibi subjiciat ;

ejus pax et libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum et pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione. Hæc vero pax per peccatum et deordinatos passionum motus turbatur.

41. Libertas a lege primario et principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi est lex : secundario autem et per participationem convenit justis ; justus enim, quum sit aliquatenus divinæ naturæ particeps, omnes affectus habet rectos, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex et regula animata est, uti ipsemet Aristoteles sæpe annotavit. Unde licet nulla lex ei imposita esset, quasi naturaliter propria inclinatione ea quæ sunt legis servaret ; quod præcipue verificatur in illo qui justus est justitia supernaturali. Hoc sensu Apostolus dicit, legem non esse positam justo, sed impio.

42. Libertas a miseria et pœna illis solis competit qui ad felicitatem perfectam pervenerunt ; unde hanc libertatem, dum peregrinamur a Domino, tantum in spe habemus.

Libertas arbitrii, de qua jam fusius dicturi sumus, competit soli naturæ intellectuali.

ARTICULUS II.

DE GENUINA NOTIONE LIBERTATIS ARBITRII.

PARAGRAPHUS I.

DE LIBERTATIS ARBITRII DEFINITIONE.

43. Quidam definiunt libertatem ita ut dicatur *facultas quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, vel non agere :* sed hæc definitio non est bona, aut saltem non est completa, quia, concurren-

tibus omnibus ex parte judicii requisitis et existente facultate de se libera, potest in ipso usu non esse libera, seu potest actus non esse liber, quia absolute Deus posset ei extrinsecam necessitatem inferre. Sed missa hac et aliis, definitionem a D. Thoma traditam referemus, quia quam accuratissima est; juxta eum, libertas arbitrii est *facultas electiva mediorum, servato ordine finis*. Dicitur 1° *facultas electiva,* quia libertas est ipsamet voluntas considerata sub peculiari aspectu, inquantum scilicet instruitur virtute eligendi. Dicitur 2° *mediorum,* quia electio non cadit in finem, sed solum in media; nam ad finem ultimum ens determinatur natura sua, non autem determinatione libera seu electiva. Dicitur 3° *servato ordine finis*, quia libertas, licet flecti possit ad media quæ hominem a suo fine avertant, id fit per accidens et abusu libertatis; porro omnis res, non per suum abusum et corruptionem definienda est, sed per suum rectum usum et perfectionem suam. Libertas autem, quum directe concedatur ad perfectionem hominis et in ordine ad finem illius ultimum, scilicet beatitudinem, nonnisi sub hoc aspectu considerata definitur accurate; quemadmodum veram hominis definitionem, si ad illius naturam et finem formalem attendas, non vero si inhæreas monstris humanæ speciei, porrigis.

44. Sed ut adhuc magis pateat illa definitio, ad invicem conferre oportet intellectum et voluntatem; voluntas enim sequitur intellectum et cum eo proportionem habet. Unde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, scilicet intuendi principia, et conclusiones ex illis deducendi, atque secundum ea facultas intellectiva appellatur aut intellectus, aut ratio; ita in facultate volitiva duplex est munus, scilicet appetendi finem ultimum, et se ex amore

finis movendi ad eligenda media. Quoad primum munus, facultas volitiva retinet commune nomen voluntatis ; quantum vero ad secundum, proprie dicitur liberum arbitrium. Quare liberum arbitrium est facultas eligendi ac determinandi media ex præconcepta finis intentione, sicut ratio est facultas reductiva conclusionum ex principiis per se notis. Imo sicut inferre conclusiones, legitimo principiorum ordine prætermisso, non est de perfectione rationis ; ita nec est de perfectione arbitrii, prætermisso finis ordine, media eligere, et sic peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, et non per discursum ; ita ultimus finis est naturaliter volitus, et non per liberum arbitrium ; unde sicut ratio non est de principiis : ita nec libertas arbitrii de fine ultimo [1]. Demum sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solum quando ei debite proponuntur ; ita voluntas, licet naturaliter tendat in finem ultimum perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper eam vult, sed solum quando ei debite præsentatur [2].

[1] « Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo ; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem ; similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati ; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo : finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Phys.* Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum ; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » Ia p. q. LXXXII, a. 1, o.

[2] « Et his (conclusionibus) intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem ; non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis.

PARAGRAPHUS II.

DE FACULTATE IN QUA RESIDET LIBERTAS.

45. In primis facultas libera non est facultas passiva ; nam potentia passiva potest quidem esse indifferens ad varios actus accipiendos, sed illa indifferentia non sufficit ad libertatem. Ad libertatem necessaria est vis interna, qua facultas possit hanc indifferentiam ad alterutram partem determinare : hæc autem vis non potest esse in facultate passiva, ut sic, sed in activa tantum, quia facultas indifferens, sine vi interna qua sese determinare possit, semper ac necessario, quantum est ex se, manebit in eadem dispositione et indifferentia seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quæ quidem actio poterit esse libera quoad causam efficientem determinationem, minime vero quoad subjectum illam recipiens. Deinde facultas, inquantum passiva, nonnisi passionem habet : sed passio ei est necessaria, supposita actione quæ eam producat. Porro, inquantum passiva, facultas non potest prohibere actionem. Ergo nullatenus libertas competit facultati passivæ, inquantum passivæ.

Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus : et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem ; quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt ; sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. » Ia p. q. LXXXII, a. 2, o.

46. Facultas passiva utique est interdum indifferens ad resistentiam vel non resistentiam; at nihilominus libera non est accipiendi vel non accipiendi, sicut superficies est indifferens ad circulum aut triangulum accipiendum, et tamen non est libera accipiendi alterutrum. Quare Concilium Trid., sess. VI, cap. IV, et can. 4 et 5, ut nostræ voluntatis libertatem contra hæreticos tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis, consistere in actione, facultatem vero libertatis, in potentia aliqua, quatenus activa est.

47. Quidam cum Durando docuerunt, libertatem simul e ratione et voluntate formaliter coalescere : alii videntur eam in solo intellectu, et ejus exercitium in judicio intellectus reponere. Sed istæ opiniones procul absunt a veritate. Intellectus enim *secundum se,* nec quoad specificationem sui actus, nec quoad exercitium liber est : ergo, etc. Prima pars constat, quia intellectus determinatur ex natura sua ad assentiendum vero et dissentiendum falso : si neutra hæc ratio appareat in objecto, vel si eam non percipit intellectus, nullum actum elicere potest; non potest enim operari sine objecto. Si interdum maneat quasi suspensus et indeterminatus, id fit, non quia habet intrinsecum sui actus dominium, sed solum quia objectum non est satis applicatum, ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. Voluntas autem, etiam circa objectum exacte propositum, potest esse indifferens, juxta capacitatem objecti : in intellectu divino nulla est indifferentia quoad judicium, quia semper est actus scientiæ evidens et cum perfecta manifestatione objecti; in voluntate autem est indifferentia respectu objectorum, etiamsi perfectissime proponantur. Formale intellec-

tus objectum est veritas, in qua inesse non potest falsitas, quia veritas consistit in indivisibili : unde, si intellectus interdum non satis determinatur, id non fit ex natura ejus, sed quia non satis apparet objectum. Voluntatis objectum formale est bonum; potest autem idem objectum esse bonum et malum, seu conveniens et disconveniens in ordine ad diversa, seu sub diversis rationibus; et ideo stante perfecta objecti propositione seu cognitione, potentia appetitiva potest esse indifferens, quoad specificationem, ad prosequendum vel refutandum tale objectum. — Secunda pars e prima profluit.

48. Quare nullus actus, præter actum voluntatis, est intrinsece liber : actus autem aliarum potentiarum possunt esse liberi extrinsece tantum, inquantum scilicet est in potestate voluntatis liberæ alias facultates ad exercitium movere, vel ab operationibus cohibere. Unde Concilium Trid. sess. VI, cap. v, quum docuisset, esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiæ, expresse declaravit, id facere hominem *libera sua voluntate,* vel sola, si resistat, vel adjuta Dei gratia, si cooperetur. Hac ratione SS. Patres liberum arbitrium sæpe nominant liberam voluntatem, uti videre est apud August. III *de Libero Arb.*, cap. I, et seq.; et aliquando illud vocant voluntatis arbitrium, ut patet August., V *de Civit.* IX, et Ambrosio, II *de Fide*, cap. III.

* PARAGRAPHUS III.

DE RADICE LIBERTATIS.

I. Aperitur status quæstionis.

49. Certum est, radicem libertatis esse rationis usum, quia potentiæ appetitivæ sequuntur cognitivas,

ita ut, licet primaria et remota radix omnium potentiarum sit anima, tamen appetitus radicantur in anima mediantibus aliquatenus potentiis cognitivis; et idcirco immediate et proxime radicantur in ipsis. Quapropter perfectior appetitus radicatur proxime in perfectiori potentia cognitiva, et subinde perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi et ratiocinandi.

50. Sed huc occurrit difficilis quæstio de modo quo voluntas determinatur a judicio intellectus; judicium enim intellectus est vel speculativum, vel practicum. Per judicium speculativum res apprehenditur tanquam bona aut mala, atque ut talis proponitur voluntati appetenda vel respuenda. Per judicium autem practicum, perpensis omnibus rationibus, intellectus instigat voluntatem, et imperat dicendo : *fac hoc,* et sic eam determinat impulsu efficiente ad eligendum.

II. Exponitur et ponderatur sententia Bellarmini.

51. Non pauci, inter quos Bellarminus, existimant voluntatem determinari efficienter ad eligendum per judicium practicum intellectus, quia non potest ferri in objectum sine ratione sufficienti; et ratio sufficiens est judicium practicum intellectus. Incolumem esse libertatem prædicant, quia voluntas ipsa, postquam illuminata fuit per judicium speculativum, determinat intellectum ad hoc judicium practicum ferendum. Sed vel hæc determinatio voluntatis est actus liber, vel non : si sit actus liber, ergo voluntas ad eligendum non indiget efficiente determinatione judicii practici. Si non sit liber, restat dicendum, quod judicium practicum ipsum est liberum, quia si esset necessarium, non salvaretur libertas; determinat enim

efficienter voluntatem, quæ ideo jam non potest non assentire. At vero, ut supra innuimus contra Durandum, et docent fere omnes philosophi post D. Thomam, intellectus non est facultas libera intrinsece, sed tantum extrinsece, quatenus scilicet actus quem elicit, est libere imperatus a voluntate. Alii dicunt, judicium practicum esse liberum ex vi voluntatis amantis illud objectum, et voluntatem amare objectum ex vi talis judicii; atque illos duos actus esse sibi invicem causas in diverso genere, quia voluntas determinat intellectum efficienter, intellectus autem voluntatem determinat finaliter. Sed vix concipi potest illa prioritas; imo in præsenti est impossibilis : in omni actu vitali sufficiens applicatio objecti necessarii ad actum simpliciter, et in omni genere causæ, antecedit talem actum. Nec fieri potest ut ipsamet objecti applicatio effective proveniat ab actu ad quem ordinatur; porro judicium intellectus requiritur ad actum voluntatis ut applicans objectum; ergo impossibile est ut judicium intellectus necessarium ad actum voluntatis effective proveniat ab eodem actu, quia causa prior est effectu.

III. Exponitur et fulcitur sententia Suaresii.

60. Alii autem cum Suaresio prædicant, quod, ad liberam voluntatis determinationem, non est necessarium *tale judicium practicum* omnino determinans eam : quia judicium intellectus non movet voluntatem nisi mediante objecto quod proponit. Sed objectum propositum non semper determinat voluntatem ad unum. Ergo. Minorem ex professo probat D. Thomas, I. II, q. x, a. 2, et eam fulciemus in articulo sequenti, quia in hoc præcise consistit libertas : non enim in omnibus objectis propositis apparet ratio boni, vel

non apparet talis bonitas quæ non habeat admixtam malitiam, incommodum aut defectum. Major constat, quia, si judicium efficacitate sua moveret intellectum, non remaneret libertas : insuper hic modus movendi est alienus a munere intellectus, qui tantum illuminat ac dirigit voluntatis operationes. Tandem hoc munus est proprium voluntati, quæ data est ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium, sicut expresse docet D. Thomas, I. II, q. IX, a. 1 et 3, et insinuat I[a] p. q. LXXXII, a. 4, et multis aliis locis. Intellectus est essentialiter facultas cognitiva, nec ipsi aliud præter cognitionem munus tribui potest; unde intellectus etiam inquantum practicus non imperat, nisi per modum judicii, scilicet per modum locutionis intimantis, non autem per modum causæ efficientis. Si aliquando judicium intellectus habetur tanquam causa efficiens, id fit ex antecedente voluntatis determinatione, quæ efficaciter sibi proposuit consequi talem finem et adhibere tale medium : intellectus enim, nacta occasione, hic et nunc judicat omnino hoc esse faciendum, supposita priori voluntate [1].

IV. Fit obviam difficultatibus.

61. Attamen probabile est e consensu libero voluntatis circa res agendas necessario sequi in intellectu illud judicium practicum de iisdem rebus, quo simpliciter judicatur hoc esse agendum : et in hoc sensu errant, etiam quoad intellectum, qui malum agunt. Illius judicii necessitatem innuere videtur naturalis sympathia et colligatio potentiarum animæ; et quia

[1] Hanc sententiam sequitur Gonet, *De Trinitate*, disp. 10, a. 1, § 5, n. 58. Imo ipse Bellarminus, II *De Christo*, 26, illi favet : « Amor non oritur ex cognitione effective; intellectus enim solum proponit objectum voluntati. »

prius aut tempore aut natura quam homo consentiat, non scit se consensurum esse, ideo necessarium est ut statim ac consentit, sciat, ut ita dicam, sibimet promulget suum consensum : hoc autem fit per illud judicium. Hinc fit ulterius ut, si ille liber consensus de aliqua re agenda sit, ideoque per actionem executioni mandandus sit, statim intellectus omnino practice judicet id esse agendum ; et hoc est imperium quod D. Thomas ponit in intellectu post efficacem voluntatis electionem. « Judicium est quasi conclusio et determinatio consilii : determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus... Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium. » (I^a p. q. LXXXIII, a. 3, ad 2^m) Idem insinuat multis in aliis locis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exsequendam, tunc in intellectu non sequitur judicium de aliqua re facienda, quod sit quasi impulsivum ad opus : sequitur tamen judicium de tali consensu ut jam exhibito, et dici potest quasi quædam scientia approbationis, qua homo ex vi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice judicat id sibi esse diligendum. At vero non est imperium proprie dictum, quia imperium subsequentem, non autem antecedentem actum respicit. Vide Suar., *Metaph.* disp. XIX, sect. VII ; D. Thom. II *Cont. Gent.* XLVIII, et I. II. q. XXII, a. 3.

PARAGRAPHUS IV.

DE INDIFFERENTIA REQUISITA AD LIBERTATEM ARBITRII.

62. Indifferentia, ex ipsa vi nominis, est status vel qualitas qua unum perinde se habet ad plura ; et opponi-

tur limitationi atque determinationi ad unum. Est 1° *activa* et *passiva*, prout subjectum perinde se habet ad plures effectus producendos, vel ad plura recipienda ; ita sol est active indifferens ad indurandum et emolliendum; cera autem est passive indifferens ad omnes figuras. 2° *Objectiva* et *subjectiva* seu *formalis*, prout objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta velle aut nolle ; vel prout potentia perinde se habet ad objectum acceptandum aut respuendum. 3° *Contrarietatis* et *contradictionis*, seu indifferentia quoad specificationem et quoad exercitium, prout potentia perinde se habet ad actus contrarios ; v. g. odium et amorem ; vel prout perinde se habet ad ponendum aut non ponendum eumdem actum ; v. g. ad amandum aut non amandum. 4° *Physica* et *moralis*, prout est facultas agendi aut non agendi, vel prout est facultas bene aut male agendi.

63. Jansenius et illius asseclæ, quibus interdum adstipulatur Leibnitius, docent, quod ad essentiam perfectæ libertatis requiritur tantum lumen rationis voluntati prælucens, et immunitas a coactione : ideoque voluntas, modo hæc duo adsint, liberrime fertur ad ea ad quæ necessario fertur ; sic amor quo et Beati Deum, et Deus seipsum amat, est liberrimus, quamvis sit omnimode necessarius, et nullatenus indifferens. In gratiam suæ sententiæ laudant potissimum D. Augustinum et D. Thomam.

PROPOSITIO I.

Indifferentia est de essentia libertatis arbitrii.

64. Prob. 1° Nulla volitio naturalis est libera libertate arbitrii. Sed datur aliqua volitio procedens cum cogni-

tione et sine vi, quæ est naturalis. Ergo. Major certissima est in doctrina D. Thomæ, quam ipse demonstrat, Iª p. q. LXXXII, a. 1, et I. II. q. x, a. 1 ; eo quod natura est primum in re et radix omnium. Unde oportet ut omnes motus non naturales fundamentum ac radicem habeant in aliquo primo naturali motu. Ex quo infert primam volitionem, scilicet appetitum ultimi finis, esse a natura, tam in increata quam in creata voluntate. Minor autem constat multifariam : *primo*, auctoritate D. Thomæ, qui ait, Iª p. q. XIX, a. 10 : « Liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. » Sed ea quæ naturaliter volumus, necessario et ipsa instigante natura volumus. Ergo, ut ipse concludit, liberum arbitrium non habemus respectu eorum quæ naturaliter volumus. *Secundo*, liberum est libertate arbitrii illud cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subjacet imperio, quod inest nobis a nobis : unde liberum definitur : *Quod est causa sui*. Sed volitio naturalis nullum horum habet ; nam, quum natura sit primum in re, naturalia præveniunt omne dominium ; quod naturaliter inest, non est in nostra potestate, neque nostro subjacet imperio ; sed subjacet imperio naturæ, quæ jus in suo nobis non largitur ; nec inest nobis a nobis, id est, ut a nobis productum, sed solum ut ab ipsa natura datum. Ergo. *Tertio*, principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertate arbitrii, quia principium libertatis eam prævenit. Sed volitio quæ naturaliter inest, est principium libertatis arbitrii ; quum enim natura sit primum in re, naturalia debent esse principia omnium aliorum. Ergo.

2° In eo differt voluntas a natura, quod *natura causat quia est,* id est, ex suæ essentiæ determinatione, ac subinde semper idem ; *voluntas autem causat, quia vult*,

id est, ut ait D. Thomas (quæst. XXII *de Verit.* a. 5), non ex naturæ determinatione, sed ex propria sua determinatione. Sed actum respectu cujus non est indifferens, voluntas elicit, non quia vult, sed quia est : unde quærenti cur voluntas amet summum bonum, non exacte respondetur : *quia vult,* seu ex propria arbitrii determinatione ; sed, *quia est*, id est, quia ad hoc natura sua determinatur.

Hac distinctione patet responsum multis difficultatibus quas Jansenius ex Augustini male intellectis locis confecit : sanctus enim Doctor, quando docet in potestate nostra esse ea quæ volumus, adæquatam rationem volitionis repetit ab ipsa voluntate, non autem a natura. Unde, III *de Libero arbitrio*, ita expresse habet : « Cessat libertas ubi necessitas et natura dominantur. » Determinari enim non est nisi illius quod erat indifferens seu indeterminatum ; unde D. Thomas perpetuo docet voluntatem, in his quæ necessario vult, non ut voluntatem, sed ut naturam agere. Ergo voluntas actum respectu cujus non est indifferens, elicit non libere, neque ut voluntas, sed naturaliter atque ut natura.

3° Non est perfecta libertas arbitrii sine perfecto dominio. Sed perfectum dominium non stat sine indifferentia ; in his enim ad quæ non est indifferens, sed necessitatur, nedum voluntas dominetur, econtra subjicitur ipsa naturali necessitati, quæ arbitrio nostro non subjacet, sed potius arbitrium sibi subjicit : « Si operari est in nostra potestate, oportet quod non operari sit etiam in nostra potestate, alias operari non esset ex nobis, sed ex necessitate. » D. Thom. III *Ethicorum*, XI. Ergo.

Solvuntur difficultates.

65. *Obj.* 1° D. Augustinus et D. Thomas docent,

Beatos in cœlo voluntate libera frui Deo, libere amare Deum : « Erit una inseparabilis in Beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum. » (XXII *de Civit.*, cap. ultimo. Vide D. Thom. quæst. XVIII *de Potent.*, a. 2, ad 1m.) Ergo.

R. *Dist. anteced.* Libertate spontaneitatis seu lubentiæ, *concedo ;* libertate dominii et arbitrii, *nego.* Prior enim optime consociari potest cum necessitate, quia nihil aliud est quam inclinatio naturalis ; dum posterior necessitatem essentialiter respuit. Si aliquando uterque Doctor videatur docere, Beatos libere amare Deum, etiam libertate arbitrii, hoc oportet intelligere de Deo ut est ratio diligendi bona creata ; nam Beati amant Deum propter se, et alia propter Deum, respectu quorum sunt liberi libertate arbitrii.

66. *Obj.* 2° D. Thomas, in II *Dist.* XXV, quæst. I, a. 4, ait : *Liberum arbitrium dicitur, ex eo quod cogi non potest.* Ergo ad libertatem arbitrii sufficit immunitas a coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

R. Dist. antec. Inadæquate, *concedo ;* adæquate, *nego.* Liberum arbitrium duo præcipue includit, videlicet immunitatem a coactione et immunitatem a necessitate ; quia vero illi contra quos agit D. Thomas, loco citato, non negabant, imo supponebant liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solum contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, v. g. per effrenatam concupiscentiam aut per angelorum inspirationem, ut eos refutet, solum expressius statuit, coactionem omnino repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his extrinsecis motivis ipsam non posse cogi, sed solum moraliter inclinari.

PROPOSITIO II.

Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii.

67. Sensus propositionis est, quod impossibile est ut voluntas libertate arbitrii feratur in objectum quod ei necessario proponitur ut omnimode bonum et amabile ; sed libere fertur in illa tantum quæ ei proponuntur ut quadamtenus bona et quadamtenus a bonitate deficientia, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam.

Prob. 1° Voluntas non est libera libertate arbitrii quoad objectum cui nec dominatur neque præeminet ; sed potius ei necessario subjicitur. Sed voluntas non præeminet, neque dominatur objecto sibi proposito sine indifferentia et cum omnimoda bonitate. Omnis enim potentia necessario subjicitur suo adæquato objecto, sicut omne mobile suo sufficienti motivo : porro omnimoda bonitas est objectum adæquatum et motivum sufficiens voluntatis ; quia voluntas est appetitus summi et universalis boni ; et dominium atque subjectio, sicut actio et passio, fiunt a proportione majoris inæqualitatis, ita ut quod fortius et superius est, agat domineturque : at vero omnis potentia est necessario inferior suo objecto adæquato, et omne mobile debilius est ad resistendum ; sufficiens vero motivum fortius est ad movendum. Ergo.

2° Sine aliqua indifferentia in actu voluntatis, non datur libertas arbitrii. Sed indifferentia objectiva generat aliquatenus indifferentiam actus : nam appetitus cognitionem sequitur ; ideoque voluntas eo modo tendit in objectum quo sibi proponitur ab intellectu ; si igitur objectum proponitur ab intellectu sine indiffe-

rentia, voluntas etiam tendit in illud sine indifferentia. « Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, quum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognoscitivam proponitur. » (D. Thom. quæst. XXIV, *de Veritate,* a. 2.) Ergo.

ARTICULUS III.

DE EXISTENTIA LIBERTATIS ARBITRII.

68. Existentia libertatis arbitrii in homine est factum ita per se evidens, ut stricte probari non possit ; et sicut Diogenes Zenonem contra possibilitatem motus argumentantem, deambulando confutavit; ita libertatis humanæ impugnatores refellere quisque poterit operando contrarium ejus quod illi vellent. Hoc factum adeo fulget, ut Tullius, in libro *de Divinatione* et *de Natura Deorum,* divinam præscientiam negaverit, quia putabat eam pugnare cum libertate humana ; atque ita, ait Augustinus, ut *homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* « Notre libre arbitre est une de ces vérités dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire que l'évidence en est invincible... Je soutiens avec saint Augustin que la vérité du libre arbitre et son exercice journalier est d'une évidence si intime et si invincible, que nul homme qui ne rêve pas n'en saurait douter dans la pratique. » (Fénelon. *Lettres sur divers sujets de Métaph.* IIe lettre, chap. III.) Unde argumenta quibus sequentem propositionem fulcire enitemur, non sunt probationes strictæ, nisi sumantur ut argumenta *ad hominem ;* si vero sumantur absolute, nonnisi ad rem explicandam enucleandamque pollent.

PROPOSITIO.

Existit in homine libertas arbitrii.

Probatur a priori, ex natura voluntatis.

69. 1° Voluntas est facultas spiritualis, atque ideo universalis sicut et intellectus, quem consequitur; siquidem illius objectum est bonum universale; ergo ejus vis et capacitas est etiam universalis et absque limite. Sed vis absque limite seu aliquatenus infinita necessitatem non accipit nisi ab aliqua vi etiam infinita: porro omnia bona quæ intuetur homo in hac vita, sunt limitata et valde inferiora capacitati voluntatis: ergo non possunt necessario attrahere atque sistere voluntatem humanam.

2° Solum formale seu adæquatum objectum potest facultati necessitatem imponere, quia, eo adepto, impossibile est ultra tendere. Sed humanæ voluntatis formale objectum est solus Deus, quem in hac vita non possumus intuitive cognoscere. Ergo homo ad nullum bonum concretum necessario attrahitur in hac vita; et inde omnia bona finita seu media, quæ ducunt ad felicitatem, potest pro libito appetere vel non appetere. « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Quum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo. » (Iª p. q. LXXXII, a. 2, ad 2ᵐ.) « Unde solum bonum perfectum de necessitate movet voluntatem.» (Iª II, q. X, a. 2 et 3.)

Probatur a posteriori.

1° *Ex sensu intimo.* Ut enim unicuique constat, conscii sumus nos posse nunc, v. g. ambulare vel non ambulare, pro libito nostro, etc. etc. Est ergo electio posita in nostro arbitrio ; alioqui, ut recte dicit sanctus Joannes Damascenus, fuisset nobis data superflue hæc deliberandi et consultandi vis.

2° *Ex consensu populorum.* Vox *libertas* in omnibus linguis invenitur ; leges, contractus, etc. ostendunt populos admittere libertatem. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et præcepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones præmiorum, et comminationes pœnarum, quæ omnia essent supervacanea, si homo necessitate naturæ et non libertate sua operaretur. (Suar. disp. XIX, sect. II, n. 13.) Sed ille consensus unanimis probat hominem esse liberum, siquidem vindicat sibi omnes notas quas in Logica recensuimus (51).

3° *Ex pravis sententiæ oppositæ consectariis.* Ut fert axioma, arbor cognoscitur ex fructibus ejus. At vero, si tollatur libertas hominis, non datur formalis distinctio inter actiones humanas ; nec malitia, neque bonitas eis competit ; ideoque æquiparandi sunt Nero et S. Vincentius a Paulo ; neuter bonus, neuter malus est. Hæc autem consectaria et alia hujusmodi sunt omnino nefaria. Ergo.

Solvuntur objectiones.

70. *Obj.* 1° Præmia, pœnæ, consilia, exhortationes, etc. supponunt utique, hominem appetere bonum, refugere malum, ideoque indigere, ut moveatur, ostensione boni et mali, juxta illud axioma : *Nihil*

appetitum quin præcognitum; non vero libertatem arbitrii in ipso supponunt. Ergo.

Resp. nego anteced. Hæc enim omnia semper et ubique terrarum in libertate rationem sufficientem habuerunt : unde apud judices, si constet, eum qui facinore insimulatur, non libere egisse, prorsus dimittitur. Deinde non solum, mutata cognitione et apprehensione objecti, sed etiam stante eadem, experimur, essē penes arbitrium nostrum hoc vel illud facere aut omittere. Ergo modus operandi non adæquate pendet ex apprehensione, sed etiam ex voluntatis intrinseca indifferentia consequitur. Quapropter sæpe sæpius, proposita vel uberiori mercede, vel acriori pœna, homines nihilominus in contrarium agunt ; quod prorsus nunquam contingeret, si propositum præmii et pœnæ interveniret tantum velut ostensio boni et mali impendentis.

Inst. Bruta etiam præmio et pœna moventur ; atqui tamen libertate indifferentiæ non potiuntur. Ergo a pari homines præmio pœnaque impelluntur vel removentur, quin libertatem habeant.

Resp. dist maj. Moventur materialiter, *concedo ;* formaliter, *nego.* Nunquam enim brutis præmium vel pœna tribuitur sub ratione præmii vel pœnæ ; sed ipsis tanquam bona vel mala sensibilia objiciuntur. Unde si brutum hominem vel aliud brutum occidat, non ideo morte plectitur ; et homo qui castigaret brutum quod jam ad occisionem ducitur, feritatem non vero sapientiam justitiamque ostenderet.

71. *Obj.* 2° Deus, utpote causa prima et omnipotens, ita movere potest hominis voluntatem, ut necessario agat, existimans tamen se libere agere. Porro non constat nobis, rem non ita se habere. Ergo nobis non constat, nos libertatis usu seu exercitio gaudere.

Resp. 1° *Dist. maj.* Absolute et providentia extraor-

dinaria, *concedo;* simpliciter, et lege ordinaria, *nego.* Cujusmodi enim actio divina esset miraculum, quod non oportet veluti legem Dei ordinariam introducere, ideo nefas est illud supponere, nisi haud dubiis pateat signis. Hinc

2° *Nego. min.* Quoties enim revelatio divina non monet nos de hujusmodi miraculo, optime inferimus ex lege naturali ordinaria, nos et intrinsecus, et extrinsecus libertate pollere. Præterea Deus, utpote sanctissimus, non potest necessitatem inferre quoad actiones moraliter et intrinsece pravas, a quibus econtra maxime deterret, pœnas scilicet ingentes impendendo. Ergo mercedes et pœnæ adscribuntur, non tantum eo fine ut homo alliciatur ad agendum, vel ab agendo retrahatur, sed tribuuntur naturaliter propter se, inquantum naturaliter bonas et malas actiones consequuntur, sicut fructus ex nativa arborum virtute procedunt.

ARTICULUS IV.

DE IMPUTABILITATE, MERITO ET DEMERITO.

72. I. *Notio imputabilitatis.* Imputabilitas in lato sensu est actionis habitudo ad agens, vi cujus ea potest ac debet tribui agenti ut effectus causæ. Sed imputabilitas proprie requirit dominium, ac proinde libertatem in agente : nam dominus est qui dominium habet ; dominium habet, qui potest de re disponere pro libito suo. Sed qui necessario agit, non habet dominium in actionem ; potius actio ipsa in eum qui agit necessario, dominium habet. Siquidem ipse regitur per actionem, et aliquo modo se passive habet quoad illam. Quapropter in sensu stricto et proprio imputabilitas definiri potest : *Proprietas seu habitudo vi cujus actio vel actionis*

omissio alicui tribuitur tanquam proprio auctori et domino. Si actio elicita vel ejus omissio est conformis regulæ morum, insignitur bonitate morali ac perficit agens; et judicium quod de illa profertur a recta ratione, *æstimatio* appellatur: si secus, insignitur pravitate morali seu malitia, atque deturpat agens; et judicium quod de illa profertur a recta ratione, *reprobatio* appellatur.

73. II. *Notio meriti et demeriti.* Ex libertate arbitrii consequitur etiam ratio meriti et demeriti, prout homo agendo libere alteri emolumentum vel detrimentum infert. Ut vero sit meritum, oportet quod actio vel ejus omissio non debeatur ex peculiari contractu vel quasi contractu; conferre enim alteri id in quod jus habet, non est ei emolumentum conferre; sic qui pecuniam pro agro vendito solvit, nullatenus meretur: pariter ut sit demeritum, oportet quod agens non habeat jus ponere actionem quæ alteri confert detrimentum, aut neque ad hoc teneatur aliqua obligatione aut legis naturalis aut legis positivæ. Id quod debetur merito vocatur *merces* vel *præmium*: id quod debetur demerito vocatur *pœna.* Actio enim entis liberi, dum in via degit, est medium ad finem obtinendum; et quemadmodum relatio seu connexio necessaria existit inter tale medium et talem finem, ita inter meritum et præmium, atque inter demeritum et pœnam: et sic servatur debita proportio, quæ non minus pertinet ad essentiam ordinis moralis, quam ad essentiam ordinis physici.

74. III. *Potestas merendi apud homines.* Dupliciter homo potest mereri vel demereri apud societatem, directe scilicet et indirecte. Directe quidem, quatenus sua actione profectum vel nocumentum directe affert societati promovens bonum commune, ut si quis benefactorem vel malefactorem societatis arceat. Indirecte

vero, si profectum aut nocumentum alicui societatis membro afferat; eo ipso enim quod fovetur aut læditur membrum, fovetur aut læditur corpus; ut si percutiatur manus, eo ipso percutitur homo.

Attamen quum actio directe in bonum vel malum commune ordinatur, retributio præmii vel pœnæ primario a tota communitate, et secundario ab illius membris rependi debet. Quando autem directe in bonum vel malum personale ordinatur, retributio primario a singulari persona, et secundario a communitate debetur.

75. IV. *Potestas merendi apud Deum.* Homo non potest absolute et stricte apud Deum mereri, quia nihil habet quod non acceperit, et hinc, licet omnia quæ habet, Deo rependat, non rependet ex alias indebitis : quæ tamen conditio ad jus strictum requiritur. Si vero res sumatur relative, in ordine ad finem mundi atque promissiones a Deo factas, homo potest apud Deum mereri et demereri, non quod Deus proprie erga illum teneatur, sed quia tenetur erga sua attributa, nempe sapientiam, veracitatem et fidelitatem, a quibus non potest deficere.

76. Utique per actum hominis nihil potest Deo secundum se accrescere vel deperire : attamen homo inquantum in ipso est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, quando violat aut adimplet legem ejus. Imo, non per omnem actum, homo apud societatem meretur vel demeretur, quia ad illam non secundum se totum et sua omnia ordinatur; dum se totum et sua omnia debet ad Deum uti ad rerum omnium principium et finem ordinare. Præterea Deus omnia regit, gubernat et ad bonum commune perducit. Porro præmiare et punire pertinet ad illum qui præest toti communitati atque bonum commune promovet. Vide, Iª II, q. 21, a. 3 et 4.

CAPUT IV.

DE HIS QUÆ INFLUXUM IN LIBERTATEM EXERCENT.

77. In liberum hominis arbitrium influxum exercent omnes causæ quæ immediate aut mediate agunt in ejus voluntatem : quum enim ad libertatem requiratur non tantum immunitas a necessitate, sed etiam ratio voluntatem illustrans ac dirigens, causæ quæ in rationem influunt, eo ipso influunt in libertatem. Si homo consideretur prout e manibus Creatoris prodiit, atque deinde conferatur cum præsente conditione, in primis peccatum originale influxum exercet in libertatem, eam scilicet minuendo, non autem extinguendo, ut volunt quidam protestantes : natura enim humana exspolians justitiam originalem, fulcrum amisit, ideoque nec tam cito, nec tam facile rectum apprehendit, et ratio nonnisi ægre imperat sensitivis appetitibus. « Tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum. » Concil. Trid., sess. VI, cap. I. Ut patet, ille influxus est negativus. Theologorum est ostendere usquedum hominis libertas fuerit debilitata per originale peccatum, et quomodo per gratiam Christi instaurata fuerit. Ideo de influxu passionum et habituum in libertatem dicemus.

ARTICULUS I.

DE INFLUXU PASSIONUM IN LIBERTATEM.

78. I. *Errores.* Stoici omnes passiones ut malas damnabant ; dum Peripatetici moderatas et per rationem directas passiones tanquam bonas laudabant.

Sed hæc pugna, ut innuit D. Thomas, I. II, q. XXIV, a. 2, est in voce, et facile componi potest : Stoici enim, quum non satis discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes hominis affectus qui sunt juxta rationem, vocabant *voluntates;* qui vero rationis præscriptum vel excedunt, vel tardius exsequuntur, *perturbationes, morbosque* appellabant. Sic sumptæ passiones, malæ ab ipsis Peripateticis etiam habebantur. Materialistæ, sensualistæ et socialistæ, inter quos eminet Fourrier, docent passiones nulli normæ subjacere, atque in omni motu suo legitimas esse ; ideo homines ad illis obsequium præstandum semper teneri, quia veniunt a natura, cujus dona sunt semper optima.

79. II. *Germana doctrina.* Si physice seu entitative sumantur passiones, bonæ sunt, sicut omne quod est positivum : si vero sumantur quoad moralem, bonæ vel malæ sunt, prout ad bonum vel ad malum diriguntur. Passiones etenim sunt ex se motus seu vires quæ in bonam aut malam partem verti possunt : sicut omnes sensitivæ facultates, ita et ipsæ obtemperare debent rationi ; quippe ipsa est facultas directiva aliarum, et harmoniam inter omnes totius partes instituere debet. His præhabitis, jam quæritur quomodo passiones in libertatem influant ?

80. III. *Quomodo in libertatem influunt.* Passio dupliciter comparari potest ad rationem et voluntatem, nempe ut antecedens, et ut consequens. Passio antecedens trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem vel malitiam actus, tum quia obnubilat judicium rationis, tum quia minuit libertatem, nam voluntas impetu passionis abrepta minus est sui juris atque actus domina. Passio autem consequens non diminuit moralitatem. Sed iterum dupliciter consequi potest : per redundantiam, quatenus voluntas intensa

rapit secum appetitum inferiorem ; et per electionem, quatenus voluntas expresse eligit aliquam passionem, puta irasci ad incutiendum timorem. Quando subsequitur primo modo, non addit proprie, sed ostendit majorem moralitatem ; imo quadamtenus eam extendit. Secundo autem modo addit ad actionis moralitatem, quia ad perfectionem actus moralis non satis est quod homo bene agat secundum partem rationalem ; sed oportet ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, sicut dicit Apostolus.

ARTICULUS II.

DE HABITIBUS MORALIBUS.

81. Habitus moralis [1], de quo nunc agitur, est bonus vel malus, prout ad honestatem vel ad turpe inclinat : habitus bonus appellatur *virtus*, et habitus malus appellatur *vitium*. Illi habitus comparantur frequentia actuum, dum quidam habitus supernaturales, uti fides, spes, charitas, infunduntur. Sed modus quo generatur habitus moralis ope repetitionis actuum, non facile innotescit. Unde ut res scitu dignissima radicitus explicetur, advertendum est, ex D. Thoma, I. II, q. LI, a. 2, et quæst. *de Virt. in communi*, art. 9, quædam agentia habere in se principium activum tantum sui actus, sicut in igne solum est principium activum calefactionis ; et in his locum non habet generatio habitus ; unde res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in II *Ethicor*. Alia vero habent in se simul principium activum et passivum sui actus, quatenus

[1] Habitus notionem tradidimus in Ontologia, 172.

immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab altiori existente etiam in eodem agente. Et in his locum habet formatio habitus : inquantum a principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens et reddens illud magis expeditum ad ea peragenda quæ facit ex motione superioris ; v. g. manus, quia scribit ut mota ab intellectu et voluntate, arte dirigente, ab istis principiis accipit impressionem, qua ab scribendum fit aptior. Manifestum est autem quod respectu actuum tum intellectus, tum appetitus, est in homine duplex principium, activum scilicet et passivum. Possibilis enim intellectus non exit in actum, nisi quatenus mediantibus speciebus sibi impressis movetur ac perficitur ab intellectu agente. Voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente. Appetitus vero irascibilis natus est moveri a voluntate, eaque mediante ab intellectu. Unde in his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac stabiliter in eo manet firmaturque in habitum.

82. Attamen, quoad genesim, differt habitus intellectus ab appetitus habitu. Actio enim intellectus fit per assimilationem intellectus cum re intellecta, moveturque intellectus possibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo isti imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Unde habitus seu virtus intellectualis fit quatenus species illæ notionesque per illas formatæ permanenter firmantur in intellectu possibili, qui non fugaci facileque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili perennique tenacitate conservat. Ex quo obiter intelligitur, habitus intellectuales in instanti ac unico actu formari, eo quod

species et notiones semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

83. At vero actio appetitus fit per modum inclinationis; licet enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, tamen ex se indifferens est ad tendendum in illud vel istud bonum, et ad ipsum ordinate vel inordinate prosequendum; ideoque expectat intellectum proponentem bonum in quod tendat, et determinantem ac regentem modum tendendi. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens ut incurvetur ad dextram vel sinistram, et ob id expectans manum agricolæ flectentis, quum multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc ut sponte sua in eam vergat, sicque transiens motio firmatur in dispositionem constantem; ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum vel turpe, quum multoties a ratione dirigente inclinatus determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, v. g. ad justitiam, motio illa transiens figitur, atque firmatur; et sic fit dispositio permanens seu habitus. Unde appellatur etiam *altera natura* habitus moralis, quia in unum determinate inclinat sicut et natura. Ex quo patet, habitudinem moralem formari, foveri et augeri per frequentiam actuum [1].

PARAGRAPHUS I.

DE BONIS HABITIBUS SEU DE VIRTUTIBUS MORALIBUS.

84. D. Thomas, I. II, q. LV, a. 4, post Augustinum, definit virtutem moralem : *Bonam qualitatem mentis qua recte vivitur, et nullus male utitur. Qualitas* te-

[1] Goudin. *Moralis*, quæst. V, art. 1. Ab hoc eximio auctore deprompsimus ea quæ constricte hic de virtutibus moralibus eloquimur.

net locum generis remoti. *Bona* distinguit virtutem a malis habitibus. *Mentis* innuit subjectum virtutis, et sumitur paulo latius pro omni eo quod est particeps rationis, id est, pro intellectu, voluntate, imo appetitu sensitivo, qui participative dici potest *rationalis*, quatenus fulgor directioque rationis etiam usque ad ipsum descendit. Particulæ *qua recte vivitur* exprimunt finem virtutis, qui est rectam hominis vitam reddere, eum inclinando ad actiones quæ sint conformes regulæ morum. Demum additur *qua nemo male utitur,* quia proprium moralis virtutis munus est dare bonum usum eorum quæ in nostra potestate sunt ; nam cæteræ virtutes dant quidem facultatem bene agendi, sed non dant bonum usum illius facultatis, ideoque non ex omni parte faciunt bonum actum ; scientia, v. g. dat facultatem bene operandi circa verum, sed hujus facultatis usum non facit rectum : unde sola virtus moralis proprie disponit ad optimum, id est, ad actum et ex parte facultatis, et ex parte usus bonum. Hujus vero radicalis ratio a D. Thoma traditur ex eo quod per voluntatem et appetitum utamur iis quæ in nostra potestate sunt ; voluntas enim applicat omnes alias facultates. Ideoque homo non dicitur simpliciter et perfecte bonus ac optimus propter alias virtutes, ut quia doctus est, peritus artifex, etc. ; sed solum propter virtutes morales.

85. Quia quatuor sunt potentiæ quibus recte vivitur, scilicet intellectus, voluntas, appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis, quatuor sunt generales virtutes his quatuor potentiis correspondentes, scilicet *prudentia*, quæ rectificat intellectum ad bene regendam regulandamque vitam ; *justitia*, quæ rectificat voluntatem circa bonum alienum ; *temperantia*, quæ rectificat partem concupiscibilem, ut bene mode-

rateque se habeat circa bonum sensibile; *fortitudo*, quæ rectificat partem irascibilem circa bonum et malum arduum, ne aut ignavia nimia succumbat, aut inordinata temeritate insurgat et sese erigat. Hæ virtutes solent vocari *cardinales*, eo quod non solum sunt principes atque minores continent tanquam subditas, sed etiam illis veluti quatuor cardinibus omnis bona honestaque vita vertatur.

SECTIO I.

DE PRUDENTIA.

I. Prudentiæ notio.

86. Quum munus prudentiæ sit discernere quid eligi debeat, quidve repudiari, recte definitur ab Aristotele, VI *Ethic.*, cap. v: *Recta ratio agibilium.* Sic differt ab arte, cujus objectum sunt *factibilia* seu opera, non vero actus humani. Intellectus est regula et dux appetitus, ideo ut bene hoc munere fungatur, recteque se habeat ad judicandum de his ad quæ appetitus fertur, et ea quæ decent ac expediunt præcipiat, eget aliqua virtute, quæ *prudentia* nuncupatur.

87. Prudentiæ fundamentum est recta finis intentio, sicut principia sunt fundamenta conclusionum; versatur enim circa *agibilia*, in quibus finis se habet velut principium in speculabilibus: ideo appetitu circa finem corrupto, evanescit prudentia atque in pravam degenerat astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura, ut quis sit simpliciter prudens, non autem tantum secundum quid, necesse est ut bene se habeat circa finem ultimum vitæ, ac recte ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

88. Prudentiæ objectum non sunt universalia, sed singularia; perficit enim rationem practicam, ut sit norma actionum; actiones autem sunt in singularibus. Unde qui sublimiorum universaliumque rerum contemplationi inhæret, recte sapiens, non vero prudens dicitur.

89. Proprius actus prudentiæ est *imperare;* debet enim rationem practicam perducere ad id quod est perfectum et ultimum in ratione practica : hoc vero est præcipere seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ; ideoque cæteri rationis practicæ actus, scilicet consultare ac de consultatis recte judicare, censentur imperfecti et steriles nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Unde præclare notat D. Thomas perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ vero in præcipiendo. « Et ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium (quod tamen sequi non curat), quam qui peccat nolens, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso : imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens. » (II. II, q. XLVII, a. 8.)

II. Partes integrales prudentiæ.

90. Octo numerantur a D. Thoma partes integrales prudentiæ, nempe *ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio, memoria* et *solertia.* « Circa cognitionem (practicam et actus moralis regulativam) tria sunt consideranda : primo quidem ipsa cognitio, quæ, si sit præteritorum, est memoria; si autem præsentium sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus. Secundo, ipsa cognitionis

acquisitio, quæ fit vel per disciplinam ; et ad hoc pertinet docilitas : vel per inventionem ; et ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur VI *Ethic.*, est solertia, quæ est velox conjecturatio medii. Tertio, considerandus est usus cognitionis, secundum quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda ; et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem ; et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii ; quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta ; quod pertinet ad cautionem. » (II. II, q. XLVIII, a. 1.)

Memoria sumitur prout est instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus.

Intellectus non sumitur pro potentia intellectiva, nec pro habitu quo principia universalia per se nota tenemus, sed pro evidente ac penetrante notitia singularis negotii circa quod versatur electio.

Docilitas est qualitas qua aliquis est alienæ instructionis bene susceptivus ; ideoque importat et affectum et promptitudinem ad discendum. Docilitas prudentiæ est summe necessaria, quia in agibilibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici ; indiget igitur homo ab aliis erudiri, præcipue a senibus, quos tempus et experientia in agibilibus doctos fecere. Unde Aristoteles, VI *Ethic.* II : « Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus ; propter experientiam enim vident principia. »

III. Partes subjectivæ seu species prudentiæ.

91. Vel homo per prudentiam seipsum regit, vel regit alios; et hinc prudentia est vel personalis, vel gubernatrix. Quum enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa; sed bonum privatum et bonum totius communitatis sunt formaliter diversa; ergo. Quum vero triplex potissimum distinguatur communitas, videlicet familia, civitas et militia, quæ omnes suum peculiarem habent finem, prudentia gubernatrix subdividitur in œconomicam, politicam et militarem.

IV. Partes potentiales seu virtutes prudentiæ adjunctæ.

92. Virtutes quæ prudentiæ adjunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minus principalibus, sunt *eubulia, synesis* et *gnome*. Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, nempe consilium de agendis, judicium de consiliatis, imperium applicans consiliata ad executionem; quorum actus principalior est imperium, ac proinde consilium et judicium non immediate respicit prudentia: sed triplex alia virtus. Illa quæ rectum facit consilium, dicitur græce *eubulia,* et latine redditur *consiliativa*; ei opponitur *calliditas* seu *astutia*, quæ malignis consiliis assecutionem finis procurat. Virtus quæ rectum facit judicium circa consiliata, duplex est, *synesis* et *gnome* : prior rectum facit judicium circa ea quæ communiter contingunt; ei opponitur *stoliditas* seu *stultitia* : posterior rectum facit judicium circa consiliata in quibus deficiunt leges communes, et judicat secundum altiora principia. Eubulia

corrumpitur aut malo fine, aut malis mediis : « Non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat : sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio [1]. »

SECTIO II.

DE JUSTITIA.

I. Justitiæ notio.

93. Sumitur aliquando justitia, præsertim in sacris Scripturis, pro complexione omnium virtutum : sicut enim in omni vitio quippiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel etiam nobis aliquid debitum subtrahitur atque indebitum tribuitur : ita quoque in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam tribuitur unicuique quod æquum est ; aut secundum quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit ; hæc æquatio est quædam justitia, quia justum idem est ac adæquatum. Sed magis stricte sumpta justitia est quædam species virtutis, cujus est constituere æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam et aliquid gerens munus personæ : ideo justitia est semper ad alterum. Hoc pressiori sensu sumpta justitia definitur a juristis : *Constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens,* reduciturque a D. Thoma ad hanc exactiorem formam : *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique*

[1] I. II. q. LI, a. 1, ad 1.

tribuit. Habitus tenet locum generis, cæteræ vero particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique quod suum est rependat.

94. Ex hac definitione habetur primo, justitiæ objectum formale esse *jus;* materiam vero, res illas in quibus jus constituitur, puta conditiones, emptiones, etc. Sumitur autem jus tripliciter. Primo regulative, pro lege determinante quid ex justitia unicuique tribuendum sit; et sic sumptum jus dividitur in *naturale, positivum, divinum, humanum, civile* et *canonicum.* Secundo sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundata, qua nobis aliquid vindicamus; et sic sumptum definitur : *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam.* Tertio sumitur jus formaliter et proprie prout idem est ac *justum,* seu *æquale ad alterum.* Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula; secundo modo, ut conditio sine qua non; tertio autem modo, ut proprium objectum : justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur a lege, et fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, id est, suam facit.

95. Habetur secundo, medium justitiæ esse non solum medium rationis, sed etiam medium rei. Medium autem rationis dicimus adæquationem rei cum ratione; medium vero rei, adæquationem rei cum re. Primum ergo medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur; ut temperantia non curat an res quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At vero justitia non solum attendit me-

dium rationis, ut scilicet operatio fiat adæquata rationi, sed etiam medium rerum, puta æqualitatem dati et accepti.

II. Partes integrales justitiæ.

96. Duplex est pars integralis justitiæ, scilicet declinare a malo et facere bonum, non quidem in communi et generaliter; hoc modo enim facere bonum et declinare a malo pertinet ad omnem virtutem : sed specialius, ratione alterius, qua aliquis dicitur *maleficus,* eo quod injuste malum alteri infert; aut *beneficus*, eo quod alteri bonum procurat. Patet, hæc duo concurrere, ut æqualitas ad alterum perfecte servetur, videlicet quod tribuatur alteri quod ei debetur, et arceantur nociva injuriosaque, quibus bonum illud jam constitutum violaretur.

III. Partes subjectivæ seu species justitiæ.

97. Justitia universaliter sumpta dividitur in *commutativam*, *distributivam* et *legalem :* quum enim justitiæ munus sit æqualitatem inter aliqua constituere, juxta diversas eorum habitudines diversa est justitia; porro homines constituunt inter se societatem politicam, quæ est quoddam corpus morale, et triplex est habitudo inter homines, non secus ac inter membra corporis naturalis.

98. *Primo* enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est; et hoc respicit justitia commutativa, quæ constituit æqualitatem *arithmeticam;* cum enim vigeat inter partes æquales, requirit ut tantum detur quantum acceptum est.

99. *Secundo*, corpus politicum ex hominibus tanquam membris constitutum dicit habitudinem ad singulas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus et eos qui reipublicæ præsunt, de publicis bonis unicuique pro meritis; et hoc pertinet ad justitiam distributivam, quæ constituit æqualitatem proportionum seu *geometricam;* fundatur enim in habitudine partium ad totum, quæ non est eadem apud omnes homines.

100. *Tertio* tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet et bono totius convenit; et hoc respicit legalis justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam. Hæc æqualitas est proportionis seu geometrica, si spectentur vires civium, quæ non sunt eædem apud omnes; est autem arithmetica, si, nulla habita ratione aliorum civium, unus consideretur inquantum rependere debet quantum potest. Si agatur de casibus insolitis, prætermissis legis verbis, justitia legalis debet statuere æqualitatem juxta legislatoris intentionem, quod præstat innitendo altioribus principiis; tunc justitia legalis a Græcis *epicheia,* et a Latinis *æquitas* appellatur.

IV. Partes potentiales seu virtutes justitiæ adjunctæ.

101. Numerosus virtutum comitatus justitiæ adjungitur : quum enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures sunt actiones in quibus hæc æqualitas observari nequit exacte, quæ proinde non ab ipsa justitia, sed a virtutibus ei adjunctis regulantur. Juxta D. Thomam, II. II, q. LXXX,

illæ virtutes sunt octo, nempe *religio, pietas, observantia, veracitas, gratitudo, justitia vindicativa, liberalitas, amicitia.* Virtus ad alterum potest a justitiæ ratione deficere aut ex parte æqualitatis, quam non exacte facit, aut ex parte debiti, quod non est rigorosum et perfectum. Virtutes quæ deficiunt ex parte æqualitatis, sunt imprimis *religio,* quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale : *pietas,* quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati : *observantia,* quæ virtuti dignitatique in altero existenti debitam reverentiam exhibet; sed non plene ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele, IV *Ethic.*, III, non potest secundum æquale præmium compensari ab homine virtus.

102. Ex parte vero debiti, eæ virtutes deficiunt a rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat, sed debito quodam morali et in sola honestate morum fundato. Si hujusmodi debitum tale sit, ut sine ipso honestas servari non possit, ad illud ordinatur *veracitas*, qua quis se talem in dictis et factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte vero ejus cui debetur, ordinantur *gratitudo,* qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis, et *vindicatio,* qua pro malis illatis, servato legitimo ordine, pœna auctori infligitur.

103. Est autem debitum morale minus necessarium, sine quo morum honestas stare potest; et ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, *liberalitas* nimirum et *amicitia.* Liberalitas est virtus, qua homo fit pecuniarum aliarumque rerum pecunia æstimabilium bene profusivus. Amicitia sumitur dupliciter : primo stricte, pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. Secundo latius, pro affabilitate,

qua aliquis dictis et factis se alteris gratiosum amabilemque exhibet. Primo modo sumpta amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quam virtus, ut dicit D. Thomas, II. II, q. xxiii, a. 3, ad 1m, « eo quod non habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto, secundum quod scilicet fundatur super honestatem virtutum. » Secundo modo sumpta amicitia constituit specialem virtutem, quia ei occurrit specialis ratio boni, ut declarat idem D. Thomas, II. II, q. cxiv, a. 1.

SECTIO III.

DE TEMPERANTIA.

I. Temperantiæ notio.

104. Temperantia ab Aristotele, III *Ethic.* xiii, definitur : *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*, seu : *Virtus secundum quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium,* id est, *ad corporis conservationem pertinentium,* quales sunt voluptates tactus et gustus. Ut enim ibidem observat Aristoteles, quum duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, ut honoris cupiditas, discendi studium; quædam vero ad corpus, ut aviditas cibi et potus : primæ delectationes ad temperantiam proprie non attinent, sed solum secundæ, scilicet corporales ac sensibiles. Imo in ipsis corporalibus ac sensibilibus, quum quædam sint in quibus aliquid spiritualitatis relucet, quæque proinde soli homini propriæ sunt, ut delectatio quæ percipitur ex florum pulchrarumque rerum aspectu, ex musico concentu, ex suavitate odorum, hæ non pertinent directe et primario ad temperantiam, sed solum illæ quæ pure corporeæ

sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus sunt communes, scilicet voluptates gustus et tactus, quas idem Aristoteles vocat *serviles et belluinas*.

II. Partes integrales temperantiæ.

105. Partem integralem temperantiæ duplicem assignat D. Thomas, verecundiam scilicet et honestatem. Verecundia, ex Damasceno, est timor turpis actus confusionisque ex illo provenientis. Non est proprie virtus, sed potius quædam passio, bona tamen ac laudabilis; timere enim turpitudinem et exprobrationem eam consequentem est bonum, quia ille timor fundatur in amore boni honesti. Honestas, si late sumatur, est pulchritudo et formalitas spiritualis rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; ita sumpta honestas non est pars temperantiæ, sed constituit objectum omnis virtutis. Sumpta autem formaliter est amor illius spiritualis pulchritudinis; et sic est pars temperantiæ : ad temperantiam enim oportet refugere turpe, quod fit per verecundiam; et amore prosequi decorem in moderatione corporalium voluptatum, quod fit per honestatem.

III. Partes subjectivæ seu species temperantiæ.

106. Partes subjectivæ seu species temperantiæ sunt *abstinentia, sobrietas*, *castitas et pudicitia*. Temperantia enim versatur circa delectationes sensibiles quæ ad naturæ conservationem pertinent. Quædam vero ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; et in his quantum ad cibum, est *abstinentia,* quantum vero ad potum, *sobrietas*. Quædam vero ordinantur ad conservationem speciei per gene-

rationem; et in his quantum ad principalem actum, est *castitas;* quantum vero ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est *pudicitia.*

107. Sobrietas est specialis virtus ex abstinentia distincta, quia non solum valetudini corporis consulit in moderatione potus, sed eo ipso specialiter mentis serenitati præcavet. Pudicitia autem, juxta D. Thomam, non est specialis virtus a castitate distincta, sed solum eamdem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes ac concomitantes principaliorem, eadem regula, ob eumdem finem, ac eodem modo a ratione coercentur. Dicitur autem *pudicitia* a pudore, eo quod de his actibus, etiam dum licite fiunt, honestus animus maxime verecundetur, tum quod minus rationi subjaceant; tum quod in eis homo ad conditionem brutorum proximius accedat.

IV. Partes potentiales temperantiæ seu virtutes ei adjunctæ.

108. Partes potentiales temperantiæ sunt *continentia, mansuetudo* et *modestia.* Temperantia versatur circa difficiliores motus appetitus retinendos; hæ virtutes tanquam minus principales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibent in aliqua minus difficili materia, et appetitum prorumpentem in quædam bona minus efficacia ad ipsum rapiendum, refrenant. Hoc vero tripliciter contingit : uno modo in ipsis motibus voluntatis commotæ ex impetu passionis; nam propter connexionem voluntas nata est moveri ac sollicitari motibus appetitus sensitivi : et ad hoc ponitur *continentia,* ex qua fit, ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo

in motibus appetitus paulo vehementioribus ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ, appetitusque vindictæ; qui licet non ita diuturni, importuni et illecebrosi sint ac motus libidinosi, subito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt; et pro his moderandis ponitur *mansuetudo,* quæ iterum *lenitas* aut *clementia* nominatur, prout interiorem iræ motum moderatur, aut externam vindictam, quantum sinit justitia, temperat. Tertio modo hæc refrænatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, etc.; et pro his ponitur *modestia,* quæ hic paulo generalius usurpatur pro moderatione cujuscumque motus sive interioris sive exterioris, in quo et vehementia minor existit, et cum ratione major connexio relucet. Unde dicitur *modestus,* quasi *modum tenens,* aut *in modo stans.*

SECTIO IV.

DE FORTITUDINE.

I. Fortitudinis notio.

109. Fortitudo ab Aristotele, III *Ethic.*, IX, definitur : *Mediocritas inter timorem et præfidentiam constituta*, id est *virtus quæ in metu et audacia moderandis posita est*. Quemadmodum enim temperantiæ est appetitus impetum in bona sensibilia firmare et ad mediocritatem reducere; sic proprius fortitudinis character est eum in malis arduis ac periculis ita confirmare, ut non succumbat, nec a bono rationis recedat, sed, prout recta ratio jubet, sese habeat.

110. Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet et *sustinere*. Primus admirabilior, splendidior,

honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, et in quo veræ germanæ virtutis opera impensius adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ audaciæque stimulis incitatur, et excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, et spe victoriæ confortatur, ne deficiat; ab ipso vero periculo satis reprimitur, ne immoderato impetu nimiaque animositate irruat. At vero in sustinendo animus his omnibus solatiis subsidiisque destitutus, sola virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur; solo boni honesti amore stabilitur; solo rationis vigore erigitur. Adde præterea quod aggressio fit repentino impetu, respicitque malum absens; perpessio autem durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantum ad partes fortitudinis, nullæ subjectivæ illi assignantur, quia circa materiam admodum specialem versatur, nempe circa mortis pericula adeunda maximosque dolores sustinendos.

II. Partes integrales fortitudinis.

111. Partes integrales fortitudinis sunt *magnanimitas, magnificentia, patientia,* et *perseverantia.* Quum enim duos actus habeat, scilicet aggredi animose, et constanter sustinere, ut primus integre perfecteque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat magnanimitas, et magnorum externa executio, quæ pertinet ad magnificentiam. Ut vero mala perfecte sustineantur, duo etiam concurrere debent : primo ut animus magnitudine mali non frangatur; et hoc pertinet ad patientiam : secundo ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur; et hoc pertinet ad perseverantiam.

Illæ virtutes, dum attingunt materiam fortitudini propriam, et versantur circa gravissima pericula,

habentur ut partes integrales fortitudinis : dum autem versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjectæ tanquam partes ejus potentiales.

SECTIO V.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.

112. Primates illæ quatuor virtutes, quas descripsimus, aliquando sumuntur pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum opus virtutis concurrentibus ; ita ut discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexas ; tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum, moderatum et stabile ; tum etiam quia firmitas animi non habet laudem rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine et discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed præterea eædem virtutes sumi solent magis proprie pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod affectum regulet ; et de illis quæritur nunc an sint connexæ ?

113. Virtus in duplici statu haberi potest, perfecto scilicet et imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit a natura, sive ex assuetudine : sed quæ inclinatio sit vel debilis et crebris obnoxia tentationibus, vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque ista dote præstat,

perfecta scilicet subjectione ad prudentiam, et stabili firmitate contra omnes tentationes.

PROPOSITIO.

Virtutes morales in statu imperfecto non connectuntur invicem; bene autem in statu perfecto.

114. Prima pars conceditur ab omnibus, et manifeste patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; sic qui injustus est, aliquando fortem se præbet in periculis.

Secunda pars constat tum auctoritate, tum ratione. Auctoritate quidem, quia antiqui philosophi, præter Scotum, et omnes Ecclesiæ Patres ita sentiunt. Ratione vero ita suaderi potest : perfecta virtus esse non potest sine perfecta prudentia; nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur *habitus electivus, prout prudentia dictaverit,* qua proinde remota, omnis bona inclinatio imperfecta est, atque detruncata manet. Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales : appetitus enim non est perfecte rectificatus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales, quia omnes virtutes concurrunt ad integram appetitus rectitudinem, qui proinde claudicat, si una deficiat : porro principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfecte rectificatus circa fines; prudentia enim est recta ratio agibilium; agibilia seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones dependent a principiis; ergo sicut ratio non potest recte se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habeat circa principia, ita et in practicis eadem ratio recte esse non potest circa agibilia per prudentiam,

nisi appetitus bene se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, unaquæque circa proprium bonum.

PARAGRAPHUS II.

DE MALIS HABITIBUS MORALIBUS SEU VITIIS.

Etsi ea quæ de vitio dici possunt, quadamtenus intelligi possint ex his quæ circa virtutem diximus, quum unum contrarium per aliud innotescat, tamen, uberioris doctrinæ gratia, quædam breviter attingemus circa vitiorum naturam, divisionem, causas et actum.

I. Natura vitii.

115. Vitium recte definitur : *Mala qualitas mentis, qua male vivitur, et nemo bene utitur.* Hæc definitio sat constat ex dictis circa virtutis definitionem : sicut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum et vitæ nostræ cursum dirigere, ita vitii proprium est inclinare ad male utendum nostris facultatibus ac nostræ vitæ ordinem corrumpere. Quapropter omne vitium est contra naturam hominis, non modo quia est corruptio quædam ægritudoque animi, cujus potentias a debito statu dimovet ac pervertit; sed etiam quia est contra rationem, qua homines sumus, et a brutis sumus distincti.

II. Divisio vitii.

116. Vitium dividi potest 1° in imprudentiam, injustitiam, intemperantiam, et vitium contra fortitudinem, quod generico nomine caret; contrariorum enim

sicut est eadem ratio, ita et idem proportionaliter divisionis modus. Et sane vitium corrumpit bonum rationis, quod præstat quadrupliciter : primo, ut est in fonte suo, scilicet in intellectu; et circa hoc versatur imprudentia : secundo, ut est in voluntate derivatum; et talis corruptio fit per injustitiam : tertio, ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus; et sic turbatur per intemperantiam : quarto demum, ut moderatur passiones irascibilis; et sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

2° Dividi potest in vitium quod consistit in defectu, et in vitium quod consistit in excessu. Quum enim virtus medium teneat, omnis recessus a medio est vitiosus, qui, ut patet, fieri potest sive per defectum, sive per excessum.

3° Vitium dividi potest in spirituale et corporale, prout bonum quod corrumpit, possidetur modo spirituali, uti *fama, honor :* vel prout illud bonum possidetur per contactum corporeum, uti *voluptas gulæ.*

4° Tandem quædam vitia dicuntur *radices aliorum,* ut *cupiditas,* quam Paulus vocat *radicem omnium malorum;* eo quod, ut peregregie notat D. Thomas, sicut radix trahit et suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam vero dicuntur *capitalia,* eo quod sicut caput influit in vitam, motum, vigoremque aliorum membrorum, et ipsa ducit ac dirigit; ita quoque ista vitia influunt in alia, et ipsa veluti ducunt. Sic superbia est initium et origo omnis peccati; nam omne peccatum consistit in eo quod homo se subtrahat a subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summa superbia : similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira et invidia ducunt, fovent reguntque agmen vitiorum, et ideo *vitia capitalia* vocantur.

III. Causæ vitiorum.

117. Causæ vitiorum sunt vel extrinsecæ, vel intrinsecæ. Ad primam classem pertinent : 1° diabolus tentans, instigans et concupiscentiam inflammans : 2° pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque ad iniquitatem trahunt : 3° occasiones et objecta sollicitantia.

Causæ vero intrinsecæ sunt : 1° ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis : 2° malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facile peccat circa media : 3° passio, quæ incitat voluntatem et excæcat rationem : 4° præcedens peccatum, quod, nisi per pœnitentiam deleatur, suo pondere ad alia trahit.

IV. Actus vitiorum.

118. Vitii actus dicitur *peccatum;* ipsum enim est proprie actus a vitioso habitu elicitus, et definitur a D. Augustino : *Dictum* vel *factum,* vel *concupitum contra legem æternam.* Dividi potest eodem modo ac vitium, cujus proles est : sed præterea varias speciales divisiones habet :

119. Primo enim dividi potest in *mortale* et *veniale.* Mortale peccatum corrumpit vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum : veniale autem duntaxat peccat contra media, retinendo intentionem et ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali vero, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, inquantum vel illis morosius adhæret, vel negligentius incumbit, vel aliquo alio modo minus ordinate ad illa se habet.

120. Secundo dividitur in peccatum cordis, oris et operis, non quidem ut in tres species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actus vitiosi, qui primo corde concipitur, secundo ore exprimitur, tertio perficitur opere : ut ira primo concipitur corde, secundo contumeliosis verbis se prodit, tertio usque ad facta injuriosa procedit. Annotat vero D. Augustinus, XII *de Trin.*, peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici ; nam cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur.

121. Tertio dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum et contra seipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum et ad proximum. Attamen, quia ordo quem homo habet ad seipsum et ad proximum continetur sub ordine ad Deum, ideo omne peccatum est contra Deum.

122. Porro, ut deformitas peccati profundius innotescat, innuemus octo præcipuos modos quibus peccatum est contra Deum. Primo, Deum offendit ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, et debitam obedientiam denegando ; secundo, ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, et indignationem audacissime provocat. Tertio, ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam et in oculis ipsius male agendo. Quarto, ut summum bonum, ei vilem satisfactionem præponendo. Quinto, ut amicum et benefactorem ipsi odium pro amore, injurias pro beneficiis rependendo, imo ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ ; quod est ingratitudinis culmen. Sexto, ut supremum dominum, contra ejus legitimum dominium proterve rebellando. Septimo, ut primum principium, a quo deficit et sese subtrahit. Octavo, ut ultimum finem et vitæ nostræ terminum, ab eo aberrando ac sponte recedendo, si-

bique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

PARS TERTIA.

DE LEGE SEU NORMA ACTUUM HUMANORUM.

123. I. *Notio legis in genere.* Juxta quosdam, *lex* venit a *legere,* quia communiter scriptis demandatur, ut eam homines legant ; sed communis recipitur interpretatio a D. Thoma tradita, qua lex dicitur a *ligare :* est enim vinculum quod obstringit entia, ut non quocumque modo, sed taliter agant. Dicitur etiam *regula,* quia delineat viam seu lineam ab entibus perlustrandam, ut finem suum pertingant. Hoc amplissimo sensu omnia entia, præter Deum, subjacent legibus. Lex enim dependentiam arguit : Deus autem ab omni dependentia immunis est. Præterea Deus in fine est, quum sit ultimus finis omnium rerum ; et ideo ei non est via percurrenda, nec motum seu mutationem compatitur. Leges quæ regunt entia irrationalia, appellantur *physicæ ;* et de illis non movetur quæstio : leges quæ regunt entia rationalia in via, appellantur *morales.* Generatim sumpta lex moralis dicitur regula morum obligatoria ; vel etiam præceptum obligatorium superioris inferiori. Præceptum seu mandatum est voluntas superioris inferiori manifestata ad regendam illius agendi rationem. Præceptum illud dicitur *obligatorium,* quia moraliter ligat libertatem inferioris, id est, ita eam obstringit, ut physice quidem resistere possit, non tamen sine deordinatione.

124. II. *Definitio legis moralis in genere sumptæ.* Lex moralis optime a D. Thoma definitur : *Ordinatio*

rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.

1° Vocibus *ordinatio rationis* lex moralis a physica distinguitur. « Lex enim est quædam regula et mensura actuum humanorum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis (I. II, q. LXVI, a. 1.) patet. Rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis : in unoquoque genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum : unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem [1]. »

2° *Ad bonum commune.* Communitas, prout hic sumitur, est societas completa et perfecta, in qua scilicet existit auctoritas suprema; v. g. *Ecclesia, respublica.* Hac voce lex discriminatur a mero præcepto seu mandato, quod, pressiori sensu sumptum, est quidem voluntas superioris subditis manifestata, sed peculiari personæ aut cuidam classi societatis. Præceptum latius sumptum includit etiam legem, et respectu illius gerit vices generis. Bonum communitatis præcipuum est beatitudo, atque ad illam ordinari debent cætera omnia. Vide I. II, q. 90, a. 2.

3° *Ab eo qui curam communitatis habet :* illius est enim sternere viam ad finem, qui debet finem ostendere atque ad eum dirigere : sed hoc munus incumbit ei qui curam communitatis habet, nimirum auctoritati supremæ; constituitur enim, si humana est, solum propter hunc scopum. Præterea lex est vinculum : vinculum supponit dependentiam : dependentia non

[1] I. II, q. XC, a. 1.

existit sine potestate emergente aut a natura ipsa, aut ab aliquo facto. Unde homo scientia et virtute præcellens, ut talis potest quidem consilia, non vero jussa edere, quia nec virtus, neque scientia, neque vis constituit vinculum dependentiæ inter homines.

4° *Promulgata* : lex moralis enim debet regere ens morale modo illius naturæ consentaneo : sed ens morale agit ut tale, quando agit ex lumine rationis et cognitione intellectiva, videlicet cum apprehensione formali finis et mediorum ad illum perducentium : quod esse non potest sine cognitione regulæ actuum. Deinde præcipere idem est ac subditos ad convenientem ordinem obligando applicare; illa autem applicatio non est proportionata agenti rationali, nisi fiat per cognitionem intellectivam. Et sic patet promulgationem pertinere ad essentiam legis moralis, non vero legis physicæ.

125. III. *Effectus legis moralis.* Proprius legis moralis effectus est homines reddere bonos moraliter; lex enim regulat actus et voluntatem, ut conformes fiant exemplari morum, quod est per se rectum et honestum. Manifestum est autem quod homo fit eo melior moraliter, quo magis de rectitudine et honestate per actus liberos participat. Quapropter effectus formalis legis est reddere hominem moraliter bonum : simpliciter quidem et absolute, si lex sit secundum rationem ac voluntatem Dei : relative autem et secundum quid, si lex sit justitiæ divinæ repugnans, nam relative bonum invenitur etiam in per se malis, sicut bonus latro dicitur, qui accommode ad finem operatur. Vide I. II, q. 92, a. 1.

126. IV. *Actus legis moralis.* « Præcepta legis versantur circa actus humanos. Sunt autem tres potissimæ differentiæ humanorum actuum; nam quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum.

Et respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare :* præcipit enim lex omnes actus virtutum. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere.* Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere.* Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ : et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire* [1].— *Præmiare* potest ad quemlibet pertinere; sed *punire* non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire [2]. »

Dices : « Intentio legislatoris est ut homines faciat bonos. Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam, ut August. dicit. *timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit.* Non videtur ergo esse proprium legis quod puniat. »

Resp. « Per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala, et ad implendum bona, propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et propria voluntate hoc faciat : et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni [3]. »

127. Hinc jam declarari potest in quonam sensu dentur actus indifferentes, qui scilicet nec boni, neque mali sint. Communiter recipitur dari actus ex se indifferentes, qui proinde boni aut mali fieri possunt pro intentione agentis; uti *deambulare*, *perfricare*

[1] I. II. q. xcii, a. 2.
[2] Ibid., ad 3.
[3] Ibid., a. 2.

manus. Non autem dari in praxi actus indifferentes tenet probabilior sententia. Agens enim rationale, si agat ut tale, sibi proponit finem honestum agendo, saltem implicite et virtualiter, si deficit actualis intentio; alioqui aut non ageret ut rationale, aut ejus intentio esset deordinata. Porro actionis moralis *formale* est intentio agentis, ac ideo, licet *materiale* actionis sit de se indifferens, nihilominus actio erit bona, quando recta erit intentio, et mala, quando erit deordinata intentio, quia forma præbet speciem rei.

128. V. *Divisio legis moralis*. Lex moralis dividitur in *divinam* et *humanam*. Lex est divina, quando illius fons immediatus est ratio et voluntas Dei; est autem humana, quando illius fons primarius est quidem ratio ac voluntas Dei, sed secundarius et immediatus est ratio ac voluntas humana. Lex divina est vel *naturalis,* vel *positiva,* prout ratio ac voluntas Dei nobis manifestatur interne per evolutionem rationis; vel prout manifestatur externe per aliquod signum sensibille, aut etiam interne, sed per lumen supernaturale. Ideo lex divina dicitur *naturalis,* si ejus promulgatio nata sit fieri per medium intrinsecum ad hominis naturam pertinens; est *positiva,* si ejus manifestatio fiat alio quocumque modo. Lex humana est *religiosa* seu *ecclesiastica,* vel *civilis* seu *politica,* prout fertur ab auctoritate cujus munus est respicere immediate finem ultimum hominis, scilicet homines ad beatitatem æternam perducere; vel prout fertur ab auctoritate cujus munus est ducere homines ad finem eorum civilem.

129. Cur autem præter leges divinas sint quoque leges humanæ, variæ afferri possunt rationes.

1° « Lex est quoddam dictamen practicæ rationis ; similis autem processus esse invenitur rationis prac-

ticæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (Iª II, q. xc, a. 1, ad 2ᵐ). Secundum hoc ergo dicendum est, quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa, ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam, dicuntur *leges humanæ,* observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis. Unde Tullius dicit in sua *Rhetorica* quod *initium juris est a natura profectum, deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt : postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.* » I. II, q. xci, a. 3.

2° Omnibus nationibus est aliquid commune, et singulis aliquid proprium ; unde non semper, neque in omnibus eodem modo applicari potest lex naturalis, sed vario modo pro variis facultatibus, circumstantiis. Ad hoc autem requiritur aliquis, qui omnia ista possit ponderare, et quid deceat decernere.

3° Homines cupiditatibus abrepti perturbationem in ratione et pravam inclinationem in voluntate experiuntur ; atque ideo oportet ut ab aliquo coerceantur, et in ordinis tramitem reducantur. Sed hoc præstat legislator humanus. Ergo.

N. B. De legibus divinis positivis, atque de legibus humanis disserere pertinet ad alias scientias ; igitur de lege naturali tantum nunc agendum est : atque 1° existentiam, 2° fundamentum, 3° naturam, 4° ma-

teriam, 5° unitatem, 6° immutabilitatem, 7° dispensationem, 8° sanctionem, 9° promulgationem legis naturalis fulciemus.

CAPUT I.

DE EXISTENTIA LEGIS NATURALIS.

130. Lex naturalis est interna norma seu regula juxta quam homo actiones suas elicere debet, ita ut, si operetur secundum eam, bonæ; si secus, malæ appellentur. Ideo lex naturalis est mensura seu criteterium moralitatis actionum in nobis existens. Quo autem sensu dicatur naturalis et innata declarabimus infra, ubi de illius promulgatione.

PROPOSITIO.

Exstat in homine lex naturalis.

Probatur a priori.

131. 1° *Ex natura voluntatis liberæ.* Omnis vis seu facultas quæ est in potentia relative ad operationem, indiget determinatione sibi consentanea ut agat. Atqui determinatio consentanea voluntati liberæ est determinatio moralis, non autem physica : sed determinatio simul naturalis et moralis voluntatis liberæ est imperium vel prohibitio, quæ, ut patet, constituunt legem moralem. Ergo.

Confirmatur. Et sane indifferens est qui hinc et inde æqualiter fertur; qui igitur est absolute indifferens, in nullam ex se propendit partem; atque, si feratur in unam potiusquam in aliam, id fit prorsus influxu alicujus vis distinctæ a subjecto indifferente. Determinare autem idem sonat ac ponere limites seu

restringere; qui enim inclinatur, v. g., in partem dextram, eo ipso limitibus circumscribitur in sua inclinatione, et hypothetice versatur in impossibilitate ut in sinistram inclinetur. Sed illa restrictio seu coarctatio, ut sit consentanea naturæ voluntatis liberæ, debet esse vinculum morale, quod scilicet necessitatem physicam non incutiat : vinculum hujusmodi vocatur lex moralis, quæ simul voluntati describit lineam perlustrandam, atque eam incitat sive ad operandum, sive ab operando temperandum; quod præstat sive jubendo, sive prohibendo.

132. 2° *Ex providentia Dei.* Deus in gubernio suæ providentiæ utitur causis secundis, et quidem ita ut superiores regant inferiores, sicut ostensum est in theologia naturali (154) : omnia autem gubernat secundum legem æternam : et ideo causæ secundæ in gubernatione divina adhibentur prout participant legem æternam; nam ex illius impressione creaturæ habent inclinationes in proprios actus et fines. Porro excellentiori modo lex æterna participatur a creatura rationali; participatur enim pro vario perfectionis gradu, et modo naturæ participanti adamussim consentaneo, quia sapientia Dei attingit a fine ad finem omnia fortiter ac suaviter. Quocirca rationalis creatura, utpote rationis lumine insignita, non tantum movetur ad finem providentiæ, sed etiam apprehendit hunc finem sub ratione finis, necnon media ad illum perducentia, atque vi participationis legis æternæ dijudicat quid sit bonum et quid sit malum, sibi et aliis providet. Quum vero hæc participatio inclinet per modum imperantis seu dictantis quid sit agendum et fugiendum juxta rationem naturalem, appellatur lex naturalis. Unde quum Psalmista dixisset : *Sacrificate sacrificium justitiæ,* quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera subjungit : *Multi di-*

cunt, quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni respondens dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum (quod pertinet ad naturalem legem), nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis : unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura. I. II, q. xci, a. 2.

Probatur a posteriori.

133. 1° *Conscientiæ testimonio.* Experimur nobis inesse quædam dictamina, quæ non tantum ostendunt quid operari aut vitare debeamus, sed etiam ad id impellunt; hujusmodi sunt : *Deum cole; inferior subditus sit superiori; alteri ne feceris quod tibi fieri non vis.* Quibus si obtemperet homo, gaudio atque suavi pace animi reficitur; si econtra eis reluctetur, pungitur stimulis conscientiæ, atque angit, etiamsi id quod judicatur malum, sit occultum, vel mere internum, ita ut ipsi soli innotescat. Hæc autem dictamina sunt constantia et universalia; ideoque illa sortimur a natura : « Est igitur hæc non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus [1]. » Vix illam exuere possunt vaferrimi homines, ut constat experientia. Sed illa auctoritas interna quæ judicat actiones nostras, bonas laudat, malas vituperatur atque damnat, est conscientia informata lege naturali : lex enim aliqua est necessaria conscientiæ tanquam criterium quo innitatur ad ferenda hujusmodi judicia. Ergo.

[1] Tullius. *Orat. pro Milone.*

134. 2° *Consensu populorum.* Omnes populi semper et unanimiter legem naturalem admiserunt. Atqui consensus hujusmodi probat existentiam rei circa quam versatur. Ergo. Minor constat ex dictis in Logica (51). Major patet tum sermone et confessione populorum; tum illorum agendi ratione; siquidem omnes discrimen essentiale reponunt inter vitium et virtutem; apud omnes virtuti merces, et vitio pœna rependitur. Imo homines qui speculative inficiantur legem naturalem, inviti eam in praxi admittunt, ita ut Humius ipse, scepticismi acerrimus propugnator, asserat neminem posse sincera mente legis naturalis existentiam negare [1].

135. 3° *Pravis consectariis sententiæ oppositæ.* Non a veritate, bene autem ab errore dimanat nocivum. Atqui e sententia quæ tollit legem naturalem, pessima dimanant consectaria : 1° nullum remanet jus, nisi, ut aiunt, jus validioris (le droit du plus fort), et more belluarum homines reguntur : 2° corruit fundamentum omnium legum humanarum, et ideo abscinduntur vincula moralia quibus inter se consociantur homines : 3° inde societas omnis fit impossibilis : 4° non datur discrimen inter bonum et malum morale, quia deficit criterium quo ab invicem separentur; et ideo inter filium qui parentes reverentia et amore prosequitur, et filium qui econtra eos contemptu ærumnisque afficit, non datur discrimen morale, etc., etc. Ergo.

Unde S. Paulus, *Rom.* 2, dicit : *Cum enim Gentes, quæ legem non habent* (nempe legem Decalogi), *naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex : qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis*

[1] *Recherches sur les principes de la morale*, paragr. I.

conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.

Solvuntur difficultates.

136. *Obj.* 1° Contraria non possunt consociari. Atqui libertas et lex sunt contrariæ. Ergo.

R. Nego min. Lex moralis ligat quidem, sed moraliter tantum, id est, homo nequit uti libertate contra legem, quin ab ordine deficiat, sed non ita ligatur, ut non possit physice agere aliter. Nedum lex adversetur libertati, ei maxime favet; imo sine lege libertas esset impossibilis, aut saltem illico vergeret in interitum, sicut vis omnis, si nullo superiori principio regatur, scopulis alliditur. Unde prima probatio desumitur ex ipsamet natura voluntatis liberæ; quod plane ostendit libertatem, nedum repellat legem, eam requirere.

Inst. « Quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus, propter liberum arbitrium quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur. »

Resp. « Etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali lex vocatur : nam lex est aliquid rationis. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter : unde non potest dici lex nisi per similitudinem. » I. II, q. XCI, a. 2, ad. 3.

137. *Obj.* 2° Quod separari potest a natura hominis, non est ei naturale. Porro lex quam dicis naturalem, potest separari a natura hominis; siquidem

infantes priusquam rationis usum adepti fuerint, sunt ab ea prorsus immunes. Ergo.

R. Dist. maj. Quod ab ipsa hominis natura separari potest et quoad actum, et quoad potentiam, non est ei naturale, *concedo;* quod ab ipsa separari potest quoad actum duntaxat, *nego.* Infantes non ratiocinantur, neque dentes habent statim ac nati sunt, et tamen ipsis est naturale postea dentes habere atque ratiocinari, quemadmodum naturale est arbori ferre fructus, licet eos non producat actu statim ac germinavit.

138. *Obj.* 3° Lex inducitur tanquam regula actio num. Atqui voluptas et dolor plane gerunt vices regulæ. Ergo.

R. Dist. min. Pro entibus rationalibus, *nego;* pro entibus irrationalibus, *subdist. :* in quibusdam actionibus, *concedo;* in omnibus, *nego.* Illa materialistarum objectio nititur falso supposito, quod non est in homine anima spiritualis ad imaginem Dei condita, atque ipse more pecudum se gerere debet. Deinde etiam in brutis dantur aliæ leges præter voluptatem et dolorem, videlicet leges physicæ quibus tum speciei, tum individuorum conservationem prosequuntur.

139. *Obj.* 4° « Per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem : sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis. »

Resp. Disting. minorem quoad secundam partem : Homo agit propter finem per rationem lege naturali informatam, *concedo;* per nudam facultatem absque aliquo eam regulante, *nego.* « Omnis operatio rationis

et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. » I. II, q. XCI, a. 2, ad 2.

CAPUT II.

DE FUNDAMENTO LEGIS NATURALIS SIVE DE LEGE ÆTERNA.

140. Rationalistæ prædicant rationis humanæ autonomiam, videlicet ejus omnimodam independentiam ab omni vinculo extrinseco; et ideo nullum fundamentum legis naturalis admittunt; aut illud fundamentum esse ipsammet rationem effutiunt. Hic error procedit ex eo quod rationi adscribunt id quod est proprium solius Dei, nempe absolutam independentiam.

PROPOSITIO.

Autonomia rationis humanæ, ad sensum rationalistarum, est absurdissima.

141. Prob. 1° *Esse* hominis est intrinsece atque essentialiter dependens a Deo. Ergo et illius ratio, quia modus essendi sequitur *esse :* ratio enim non est, ut somniant rationalistæ, aliqua deitas, sed facultas menti inhærens. 2° Si ratio esset autonoma, nulla esset obligatio ; tum quia non datur obligatio sine superiore et inferiore; tum quia ratio non est suppositum ab homine distinctum, sed aliqua illius facultas seu instru-

mentum. Ergo, admissa rationalistarum sententia, corruit omnis ordo sive moralis, sive socialis, sive politicus; siquidem rumpuntur evanescuntque vincula quibus ordo moralis contexitur.

142. Et hæc satis sunt quoad nunc; nam stabiliendo existentiam legis æternæ, placita rationalistarum eo ipso evertemus. Ratio utique est principium quod ostendit obligationem, non vero principium quod producit illam; haberi debet ut præco qui nomine Dei loquitur et illius jussa manifestat. Revera plerumque non consulimus nisi rationis dictamina, quin altiora fundamenta investigemus, quia ad praxim satis est cognitio directa et vulgaris; cognitio reflexa et scientifica requiritur duntaxat ad integram et perfectam rei notitiam; sic arborem sufficienter cognoscimus, quin ad radices ejus contemplandas terram tentemus. His notionibus generalioribus habitis, jam ad specialiores descendimus.

ARTICULUS I.

DE EXISTENTIA LEGIS ÆTERNÆ.

143. Philosophi recte sapientes fundamentum legis naturalis non in homine, sed extrinsecus reponunt, scilicet in lege æterna, quæ, post Augustinum, definitur : *Ratio ac voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans;* vel cum D. Thoma : *Lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* Executionem hujus legis prosequitur Deus perducendo omnes creaturas ad finem omnibus communem, scilicet ad finem ultimum creationis, et singulas ad finem unicuique proprium. Quia vero ut hos fines pertingant, creaturæ moventur virtute prin-

cipiorum quæ Deus illis indidit secundum earum naturam, illa principia habentur ut participatio legis æternæ; unde lex naturalis dicitur etiam participatio legis æternæ. Sumpta in hoc latiori sensu lex æterna est fundamentum non solum legis moralis, sed etiam omnis legis physicæ : unde eam in pressiori sensu D. Thomas definit : *Dictamen providentiæ ab æterno decernentis ea quæ homo facere tanquam bona, aut devitare tanquam mala debet.* Sed ejus natura amplius describitur ipsis rationibus quæ illius existentiam adstruunt.

PROPOSITIO.

Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

144. Prob. 1° *Ex providentia Dei.* « Nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in I habitum est, q. XXII, a. 1 et 2, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis rationem habet. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur *Proverb.* VII (*Dominus possedit me in initio viarum suarum antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum,* etc.), inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam. » I. II, q. XCI, a. 1.

2° *Ex natura actionis creaturæ.* Intelligentia Dei, ut constat ex dictis in Ontologia, est mensura omnis *esse* creati : sed non minus est mensura omnis opera-

tionis creatæ. Porro inquantum est archetypus et mensura ipsius *esse*, appellatur ars; et inquantum est archetypus et mensura actionum, appellatur lex æterna. Ergo.

3° *Ex natura hominis*. In unoquoque genere, id quod est principium est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numerorum; prima passio, scilicet amor est mensura aliarum; prima virtus, scilicet charitas est mensura cæterarum; primus motus, scilicet primi mobilis est mensura aliorum. Porro quidquid est in homine non est in eo tanquam in suo primo principio. Ergo quidquid est in homine habet principium proindeque mensuram extrinsece, nimirum in Deo, ut patet. Atqui existit in homine lex naturalis. Ergo.

4° *Ex lege naturali*. Lex moralis quælibet prius natura existit in mente et voluntate sui auctoris, quam ut scriptis demandetur. Atqui lex naturalis est lex promulgata seu insculpta in mentibus nostris. Ergo exstitit ante naturam hominis. Sed prius existere non potuit, nisi in intelligentia et voluntate Dei : et hoc modo considerata vocatur lex æterna. Ergo. Unde D. Thomas, I. II, q. xci, dicit legem naturalem nihil aliud esse quam impressionem divini luminis in nobis, vel participationem legis æternæ in creatura rationali. Unde lex naturalis fundamentaliter et radicitus spectata est ipsamet lex æterna. Dico *fundamentaliter*, quia sumpta *formaliter* manifestationem homini factam importat.

5° *Ex consensu doctorum*. Eadem veritas elucet consensu doctorum, et ipsorum ethnicorum, uti Platonis, Aristotelis, Tullii : audiatur iste : « Lex nihil aliud est, nisi recta, et a numine Deorum tracta ratio.» (*Philippic*. II, n. 12). « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis

excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum ; sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei : ex qua illa lex, quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata... Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quæ non tum denique incipit lex esse, quum scripta est ; sed quum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. » (*De Legibus* lib. II, cap. IV).

Denodantur difficultates.

145. *Obj.* 1° « Omnis lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi ; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna. »

R. Transeat major; dist. min. Non fuit aliquis in se subsistens, *concedo;* in mente Dei conceptus, *nego.* Nam « ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud *Rom.* IV : *Qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ. Secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum. » Dico *transeat major,* quia lex bene condi potest, licet actu non sint subditi, dummodo futuri sint certe, quibus imponatur.

146. *Obj.* 2° « Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno ; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna. »

R. Dist. maj. Ut obliget actu subditos, *concedo;* secus, *nego. Dist. min.* : Quoad subditos actu in se subsistentes, *concedo;* quoad legislatorem contemplantem simul legem et subditos, *nego.* « Promulgatio fit et verbo et scripto : et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna. » Aliunde lex æterna censetur perfecta et consummata eo ipso quod in mente legislatoris stabilita est, quia decretum Dei æternum est immutabile, et sine ulla sui mutatione pro suo tempore obligat. Non sic autem decretum hominis, qui mutabilis est; unde quandiu non promulgatur per modum legis, se habet potius per modum propositi ferendi legem, quam per modum legis firmiter stabilitæ et latæ.

147. *Obj.* 3° « Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla est lex æterna. »

R. Dist. maj. Active, *concedo;* passive, *nego.* « Lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens, in gubernante cujus finis est extra ipsum; ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipsemet Deus, nec ejus lex est aliquid ab ipso. Unde lex æterna non ordinatur in alium finem. » I. II, q. xci, a. 1.

ARTICULUS II.

DE LEGIS ÆTERNÆ NOTIS.

148. Legis æternæ ac proinde legis naturalis notæ præcipuæ sunt *immutabilitas, universalitas et prio-*

ritas. Immutabilitas est proprietas vi cujus lex æterna nullam, ne potentia quidem divina, mutationem subire potest; ita ut discrimen inter bonum et malum nullatenus pendeat ab aliqua voluntate, sed insit ipsismet rerum essentiis. Universalitas est proprietas vi cujus lex æterna, saltem quoad primaria Moralis præcepta, manifestatur omnibus hominibus qui usum rationis adepti sunt. Prioritas est proprietas vi cujus lex æterna est fundamentum et radix cujuslibet alterius legis, adeo ut nulla detur vera lex, quin lege æterna aliquatenus innitatur.

PROPOSITIO I.

Lex æterna est essentialiter immutabilis.

150. Prob. 1° Lex æterna fundatur immediate in essentiis rerum. Atqui, etc.

2° Imo lex æterna est ratio ac voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans. Atqui ratio et voluntas Dei sunt essentialiter immutabiles.

3° Lex æterna est essentia Dei inquantum est exemplar actionum. Atqui essentia divina nullatenus mutari potest. Ergo.

Immutabilis est igitur lex naturalis, quum sit participatio legis æternæ in rationali creatura; sicut immutabilis est essentia rerum creatarum, quia ipsæ sunt aut imagines, aut saltem vestigia divinæ essentiæ; ita esse debet immutabilis lex naturalis. Quare tam repugnat ut odium Dei sit bona actio, quam repugnat ut circulus sit quadratus.

PROPOSITIO II.

Legis æternæ sunt participes, saltem quoad primaria ejus principia, omnes homines actu ratione potientes.

151. Prob. 1° Homo rationis usum adipiscitur quando ejus intellectus e potentia in actum prorumpit; intellectus vero in actum prorumpit, quando habet notitiam primariorum principiorum. Atqui inter primaria principia quæ hominis intellectum fecundant, prorsus recensentur Moralis principia; cognitis enim terminis qui illa enuntiant, illico intellectus eorum relationem intuetur. Ad rem D. Thomas : « Dupliciter aliquid cognosci potest : uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem æternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et Beati qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem : omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ quæ est veritas incommutabilis, ut dicit August. in lib. *de Vera Religione*. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis : in aliis vero, quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis : et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam. » I. II, q. XCIII, a. 2.

2° Imo, si prioritas alicui principiorum generi foret adsciscenda, haud dubitanter eam repoposcerent mo-

ralia præ logicis et metaphysicis, siquidem illis summe indiget homo ut finem suum assequatur. Sed Deus nunquam deficit in necessariis. Unde August. lib. I de *Libero arbitrio*, dicit : *Æternæ legis notio nobis impressa est.*

PROPOSITIO III.

Omnis alia vera lex innititur lege æterna tanquam fundamento.

152. Prob. 1° « Lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem : in omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectone ad inferiores artifices, qui manu operantur. Quum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna : et propter hoc August. dicit in lib. I *de Libero arbitrio,* cap. VI, quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint.* » I. II, q. XCIII, a. 3. Ideo ut a lege æterna avellatur illa proprietas

quæ est fundamentum cæterarum omnium, oportet dicere Deum nec omnia creasse propter unum finem duntaxat, neque omnia ad hunc finem dirigere; quod omnino falsum est.

2° Lex æterna et quidem sola est lex per essentiam, nam ea duntaxat quæ inveniuntur apud Deum, sunt per essentiam; et omnis alia lex est per participationem. Ergo omnis alia lex est participatio seu effectus legis æternæ, nam ea quæ sunt per participationem, non existunt nisi inquantum participant id quod est per essentiam.

3° Lex duo importat, scilicet ut sit justa et efficax ad obligandum. Porro hæc duo non habet, nisi quatenus in lege æterna radicatur. Ergo, etc. Prima pars minoris constat, quia id est justum quod est secundum rationis regulam; rationis autem prima regula est lex naturalis, quæ nihil aliud est quam participatio legis æternæ. Secunda pars non minus perspicue patet, nam omnis potestas est a Deo, qui est supremus Dominus rerum omnium. Et utrumque significat divina sapientia, cum dixit, *Proverb.* 8 : *Per me reges regnant* (utique quantum ad potestatem), *et legum conditores justa decernunt* (videlicet quoad rectam rationem).

Unde Pius papa IX sequentem damnavit propositionem, quæ est 56ª syllabi : « Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. »

Notanda.

153. *Primo,* lex divina non proprie dicitur divina, nisi inquantum promulgatur ad extra, atque in subditis consideratur; et in hoc sensu lex divina est par-

ticipatio legis æternæ. Si enim præscindas ab ejus promulgatione eamque in mente Dei solum consideres, lex divina non proprie dici potest divina, sed est aliqua pars legis æternæ, seu est lex æterna secundum inadæquatum ejus conceptum.

Secundo, lex humana omnis, etsi in lege æterna aliquatenus radicetur, non ideo divinam inducit obligationem, quia est immediate lex hominis, in cujus mente et voluntate perficitur sicut omnia hominum opera, quatenus vera, pulchra et bona ultimo fundantur in æterna veritate, pulchritudine et bonitate Dei, in quo velut in exemplari relucent; sed nihilominus humana sunt, quia Deus vires ac seminales rationes causis secundis indidit. Ideo divinum dicitur, non omne quod a Deo procedit quovis modo, sed tantum id quod ab ipso immediate procedit.

Tertio, has legis æternæ notas sic exponit Tullius : « Et quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterret... Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas pœnas, etiamsi cætera supplicia, quæ putant, effugerit [1]. »

[1] Apud Lactantium. *Institut. divinarum*, lib. VI, cap. VIII.

Solvuntur difficultates.

I. Contra immutabilitatem legis naturalis et æternæ.

154. *Obj.* 1° Leges physicæ possunt mutari a Deo. Sed lex naturalis, utpote moralis, minus stricta est. Ergo a fortiori potest mutari.

R. Nego min. Leges physicæ sunt contingentes, et non pertinent ad essentias rerum; at vero lex naturalis immediate fundatur in essentiis rerum, quia respicit necessarias relationes quæ existunt inter Deum et creaturas rationales, dum leges physicæ respiciunt relationes creaturarum irrationalium ad invicem.

155. *Obj.* 2° Legislator humanus potest suas leges mutare. Atqui a fortiori Deus potest in suo gubernio quod potest homo in suo gubernio. Ergo.

R. Dist. min. Quoad leges mere positivas, utpote essentiis rerum non immediate fundatas, *concedo;* quoad legem naturalem, *nego.* Leges humanæ inquantum humanæ non versantur circa ea quæ per se aut bona aut mala sunt; sed circa illa quæ bona aut mala sunt pro variis circumstantiis, atque ideo mutari possunt sicut et circumstantiæ. Dico *inquantum humanæ,* quia multæ leges humanæ versantur circa idem objectum ac lex naturalis; et sub hoc respectu sunt etiam immutabiles, id est, legislator non potest facere ut sit bonum quod est malum, et vice versa; sed tamen potest non ferre legem hujusmodi, nimirum quando lex naturalis, ut observetur, non requirit sanctionem humanam.

156. *Obj.* 3° « Contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo : puta cum Deus præ-

cepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur *Genes.* XXII; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa surriperent, ut habetur *Exod.* XI; et cum præcepit Osee ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur *Osee* I. Ergo lex naturalis potest mutari. »

Resp. « Naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes : quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud, I *Regum* II : *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia, secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam, adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam : unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium, neque fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ : quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodam modo, ut in primo dictum est (q. CV, a. 6, ad 1).» I. II, q. XCIV, a. 5.

Ad alias objectiones, quas aggredi non patitur brevitas operis, solvendas, oportet advertere etiam in lege naturali dari gradus quoad præcepta, alia scilicet præstare cæteris. Quapropter, si urgeat præceptum majus, quod impleri non possit sine violatione minoris, hoc minus præceptum tunc non obligat, nam *ubi major, cessat minor.*

II. Contra prioritatem.

157. *Obj.* 1° Existit lex fomitis (*Rom.* VIII). Sed hæc lex non dimanat a lege æterna, ut patet. Ergo non omnis lex profluit a lege æterna.

R. Dist. maj. Existit lex fomitis, quæ est lex proprie dicta inquantum est pœna consequens divinam justitiam, *concedo* : et secundum hoc a lege æterna derivatur. Inquantum vero inclinat ad peccatum et opponitur legi, *nego ;* sub hoc aspectu non habet rationem legis, quum sit potius deviatio a lege rationis. Vide I p. q. XCI, a. 6.

158. *Obj.* 2° Nihil iniquum potest procedere a lege æterna. Porro quædam leges humanæ sunt iniquæ. Ergo.

R. Nego min. Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rectam rationem : inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua ; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam.

159. *Obj.* 3° Juxta Augustinum, in lib. I *de Libero arbitrio,* cap. V, lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. Atqui ratio divinæ providentiæ est lex æterna. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

R. Dist. maj. Inquantum deficiens et impotens, *concedo;* inquantum participat legem æternam, atque habet de virtute et perfectione, *nego.* Ad rem D. Thomas : « Lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina, quæ dirigi non possunt humana : plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex hu-

mana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit; secus autem esset si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivatur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit. » I. II, q. XCIII, a. 3.

Corollarium.

160. Ex præhabitis in toto articulo claret, esse omnino erroneas opiniones sive eorum qui, cum Saint-Lamberto et Hobbesio, ex opinione et consuetudine hominum, aut legibus humanis omnem moralitatis fontem et originem repetunt; sive eorum qui, cum Puffendorfio, prædicant eam tum a libera Dei voluntate, tum a legibus humanis pendere.

1° Opinio est varia et mutabilis secundum ingenia, inclinationes, habitudines, loca, etc.; at non ita se habet moralitas. Præterea quælibet opinio judicatur bona vel mala; et ad ferendum tale judicium requiritur aliquod criterium ab opinione aliud extrinsecumque; alioquin opinio nunquam esset prava, sed semper bona.

Idem fere dicendum est de legibus humanis, quæ variæ et mutabiles fiunt pro locorum, temporum atque morum varietate : et bonæ vel malæ judicantur ope altioris criterii. Et sane quis dicere audeat, rapinas, perjuria, odium parentum, etc., fieri præclaras actiones, si leges humanæ ea præscriberent?

2° Quod a libera Dei voluntate pendet, mutabile est. Atqui, etc. Huc redeunt rationes quibus in Ontologia (79) probavimus possibilia et essentias rerum non pendere a libera Dei voluntate. Deinde quomodo voluntas divina posset bonitatem vel malitiam actionibus impertiri, nisi prius subaudiretur, bonum esse et

honestum parere Deo præcipienti, turpe et illicitum ipsi reluctari? Certe, nisi id subaudiatur, actio manebit indifferens, etiam post jussum aut prohibitionem Dei.

Pessimum hunc errorem in mundo seminavit serpens antiquus, Satanas, quando tentans Evam in Paradiso terrestri, dixit ei, *Genes.* 3 : *Nequaquam morte moriemini, scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri : et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Id est, regula qua discernitur bonum et malum et prima justi atque injusti norma, jam non erit in solo Deo, sed et vos ipsi eritis hæc regula sicut Deus, et inde ab eo non amplius pendebitis. Primus igitur auctor systematis autonomiæ seu independentiæ absolutæ rationis humanæ, quo moderni rationalistæ plus æquo gloriantur, est princeps tenebrarum, qui fuit homicida ab initio, videlicet Diabolus. Unde jam vides quantum merito Pius Papa IX damnaverit sequentem propositionem, quæest tertia *Syllabi* : « Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter ; sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. »

CAPUT III.

DE NATURA LEGIS NATURALIS.

161. I. *Ponitur quæstio.* Circa formalem legis naturalis rationem, inquiri solet utrum lex naturalis nihil aliud sit quam ipsa ratio naturalis, an vero ei addat aliquid? Dupliciter enim sumi potest natura rationalis, nimirum et prout in se est, et prout judicat : prout in se est, natura rationalis est lex et regula

quatenus cum ea aliquæ actiones conformitatem, aliquæ vero difformitatem habent : prout autem judicat, natura rationalis habet, mediante naturali lumine, vim pronuntiandi quænam actiones conformitatem, quænam vero difformitatem cum seipsa dicant. Vide I-II, q. 94, a. 2.

162. II. *Exponitur duplex sententia.* Vasquez et alii cum ipso affirmant, legem naturalem esse ipsammet naturam rationalem secundum se, id est, prout non implicat contradictionem estque fundamentum omnis honestatis actuum sibi convenientium, et contrariæ turpitudinis actuum sibi disconvenientium. Nam actiones sunt honestæ vel turpes per conformitatem vel difformitatem ad aliquam legem seu normam, juxta illud *Rom.* IV : *Ubi non est lex, nec prævaricatio;* unde S. Augustinus, XXII *Cont. Faustum,* 37, peccatum definit : Dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei. Porro hæc norma præit judicio rationis, nam actio non est bona aut mala, quia talis judicatur, sed e converso judicatur bona aut mala, quia talis est. Ergo, etc. Deinde actus morales suam intrinsecam habent moralitatem ; et ideo aliqui sunt essentialiter boni, ut dilectio Dei ; alii vero sunt essentialiter mali, ut odium Dei. Ergo illorum moralitas a nulla voluntate, ne a divina quidem pendet, sed est secundum æternam veritatem : a fortiori non pendet a judicio rationis tanquam a sua lege.

Suarez et alii oppositum docent : ultro concedunt, actus qui præcipiuntur aut vetantur a lege naturali, intrinsecam et essentialem habere honestatem vel turpitudinem ; sed nihilominus sententiam Vasquezii uti legis naturalis rationi adversam impugnant. Natura rationalis est fundamentum convenientiæ et disconvenientiæ actionum humanarum, sed, præter ipsam, est in homine vis quædam ad discernendum

inter actiones convenientes et disconvenientes naturæ. Et hæc vis, inquantum præcipit et prohibet, lex naturalis appellatur.

163. Sed insuper inquiri solet utrum lex naturalis sit vere lex divina præceptiva? Quod sit a Deo effective tanquam a causa prima, nemo quit inficiari; nam ratio naturalis et ejus dictamina nonnisi ab auctore naturæ procedunt immediate. Certum est igitur, Deum esse simul factorem et doctorem legis naturalis. Sed hoc non satis est ut ipse sit legislator, quia lex naturalis non indicat Deum ut præcipientem, sed indicat quid in se bonum vel malum sit. Unde aliqui existimant, legem naturalem non esse præcipientem, neque divinam, quia non pendet a Dei voluntate, et ejus dictamina sunt intrinsece necessaria, adeo ut, si per impossibile, Deus non existeret, nihilominus esset intrinsece bonum parentes venerari; et intrinsece malum, eos contumeliis afficere. Alii communius etiam ultro concedunt, legem naturalem esse indicativam boni et mali, sed insuper divinam ac propriam boni præceptionem, malique prohibitionem continere. Unde ratio bonitatis et malitiæ partim ex præcepto, partim ex intrinseca honestate vel turpitudine actionis oritur. Propterea merito dicitur, aliqua prohiberi quia mala sunt, non autem esse mala quia prohibentur.

PROPOSITIO I.

Lex naturalis non consistit formaliter in natura rationali, prout est norma ac fundamentum honestatis.

Probatur directe.

164. 1° *Ex natura legis.* De ratione legis proprie dictæ est præcipere ac prohibere, dirigere et illumi-

nare : et ideo, quum lex naturalis sit lex proprie dicta, hos effectus nacta est habere. Porro natura ipsa rationalis, ut talis essentia est, nec præcipit et prohibet, neque dirigit et illuminat. Ergo, etc.

Confirmatur. Superior qui judicat, aliquid esse bonum et faciendum, non ideo fert legem, nisi illud præcipiat atque subditos obliget. Ergo, etc.

2° *Ex falso supposito adversariorum*. Sententia quam impugnamus, falso innititur supposito, quod ratio fundamenti seu mensuræ et ratio legis proprie dictæ æqualem habeant extensionem. Atqui illud falsum est. Ergo ex hoc quod rationalis natura est immediatum honestatis fundamentum seu mensura, immerito infertur, eam esse legem naturalem. Major patet ex sententiæ expositione supra facta (162). Minor autem sic probatur : finis est regula ac mensura mediorum, et tamen non est lex proprie dicta (vide II-II, q. 141, a. 6, ad 1m); similiter objectum est regula et mensura actuum, et tamen non est eorum lex; unde pauperis indigentia et dantis facultas sunt quidem fundamentum et mensura eleemosynæ faciendæ, non autem ipsius lex; et corporis necessitas est temperantiæ fundamentum ac mensura, non autem lex. (Vide II-II, q. 141, a. 6.) Ergo, etc.

Probatur indirecte.

1° Sequitur, Deum ipsum habere suam legem naturalem, qua obligatur; in hypothesi enim Vasquezii, natura Dei non minus est lex quoad illum, quam natura hominis respectu hominis, et ita Deus lege astringeretur, vi cujus, exempli causa, non posset mentiri : quia in ipso Deo seu in ejus mente est notitia seu propositio objecti judicans, quod servare promissa rectum est ac necessarium, mentiri vero et fallere

malum est. Atqui illud falsum est atque repugnans summæ independentiæ Dei, qui proprie nulla potest lege ligari; omnis enim lex proprie dicta innuit respectum superioris ad inferiorem, quum sit præceptum sive imperium. Ergo.

2° Sequitur, legem naturalem non esse divinam; nam posita hac sententia, legis naturalis præcepta non habent honestatem quatenus sint immediate a Deo, sed quatenus convenientiam dicunt cum rationali creatura, quæ, licet pendeat a Deo quoad existentiam, non tamen quoad essentiam : quippe essentiæ rerum non pendent a Dei voluntate, sicut ostensum est in ontologia : imo essentiæ rerum, ordine rationis, judicium ac voluntatem divinam aliquo modo præcedunt. Unde quod sit lex, natura rationalis habet ex essentia sua, non autem ex ratione ac voluntate Dei, qui ordinem naturalem conservari jubet ac perturbari vetat. Atqui tamen philosophi et theologi unanimi ore docent, Deum esse legis naturalis auctorem. Ergo, etc.

PROPOSITIO II.

Lex naturalis formaliter sumpta est quædam vis naturæ, quæ existit in ratione.

165. *Probatur.* 1° Lex naturalis est in homine, non autem in Deo, cum temporalis sit et creata; neque est extra hominem in tabulis, sed in corde; non est immediate in natura hominis, neque in ejus voluntate, quia non dependet a voluntate hominis, econtra illam ligat ac moraliter cogit. Ergo non potest esse nisi in ratione.

2° Lex naturalis illuminat, obligat, dirigit et conscientiæ norma est, quæ approbat vel improbat ac-

tiones prout legi consentiunt vel dissentiunt. Porro hi omnes effectus nonnisi a rationis dictamine efflorescunt. Ergo, etc.

3° Dominari et regere proprium est legis. Porró hoc tribuendum est rectæ rationi in homine, quod ipse secundum naturam recte gubernetur. Ergo in ratione lex naturalis constituenda est tanquam in proxima regula intrinseca humanarum actionum.

4° Hæc sententia est communiter recepta apud philosophos et theologos, quorum testimonia colligere est aliqua ex Suarezio, II *De legibus,* v, n. 11.

Unde S. Paulus, *Rom.* II, cum dixerit : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex*, quasi declarans quomodo sibi sint lex, et quæ sit illa lex, subjunxit : *Ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Est autem conscientia opus rationis, ut constat experientia, et conscientia præbet testimonium ostenditque opus legis scriptum in cordibus hominum, quia testificatur, male aut bene agere hominem, quando rectæ rationis naturali resistit dictamini, vel illud sequitur, et consequenter ostendit conscientia, dictamen illud habere vim legis in homine, etiamsi scriptam exterius legem non habeat. Hoc igitur dictamen est lex naturalis, et homo qui eo ducitur, est sibi lex ratione illius.

PROPOSITIO III.

Lex naturalis continet vere præceptionem et prohibitionem ex parte Dei, ei ideo est vere ac proprie lex divina.

166. Prob. 1° Lex naturalis est vera ac proprie dicta lex, uti tenent omnes philosophi ac theologi :

de ratione autem legis proprie dictæ est quod sit imperium superioris. Porro lex naturalis non potest esse imperium superioris, nisi sit a Deo tanquam præcipiente et prohibente; siquidem homo non est sibi ipsi superior. Ergo.

2° Deus, utpote perfectissimus provisor ac gubernator hominum, præcipit eis id quod ratio naturalis dictitat esse bonum, et eis prohibet quod hæc ratio dictitat esse malum, alias non efficaciter provideret rationali creaturæ. Porro hoc nihil aliud est quam legem naturalem efficere et promulgare. Ergo, etc.

Quocirca Deus utique liber est creare mundum et homines; sed supposito quod illos creaverit, non potuit eis legem naturalem non indere. Nam, « sicut Apostolus dicit, II *Timoth.* II, *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus. » I-II, q. 100, a. 8, ad 2.

Confirmatur : Omne peccatum est contra legem divinam late sumptam, juxta illud S. Ambrosii, *De Paradiso,* VIII : « Peccatum est legis divinæ prævaricatio, et cælestium inobedientia mandatorum ; » et illud S. Augustini, II *De pec. merit. et remissione,* 16 : « Quomodo dimittitur per Dei justitiam; si peccatum non est ; aut quomodo non vetatur per Dei justitiam, si peccatum est ? » Prævaricatio autem legis naturalis est prorsus peccatum. Ergo est prævaricatio legis divinæ et cœlestium mandatorum.

3° Dictamen rationis, si in se et quatenus in nobis est sumatur, non habet rationem legis divinæ : si vero sumatur prout est participatio atque effectus legis æternæ, eo ipso est lex divina vera ac proprie dicta ;

nam ut sic nihil aliud est quam ratio ac voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens ac perturbari vetans homini promulgata. Ergo, etc. Hujus legis igitur Deus æque est immediate auctor, sicut et legis positivæ in tabulis lapideis inscriptæ; modus autem ac ratio promulgationis est diversa.

167. *Quæritur utrum lex naturalis consistat in actu, vel in habitu rationis?*

Resp. Ut adæquate pateat legis naturalis essentia, solet adhuc inquiri utrum ipsa sit proprie habitus, vel actus; id est, an sit ipsum lumen naturale, quod dicitur habitus, vel etiam actus primus mentis, an vero sit actus secundus, qui appellatur actus simpliciter.

Alensis et alii dicunt, legem naturalem esse habitum, quia est congenita cum natura atque perenniter in ipsa permanens. Cajetanus et alii dicunt, legem naturalem esse actum, quia est imperium; imperium enim est actus, non vero habitus. S. Thomas, S. Bonaventura et alii dicunt, legem naturalem esse habitum et actum, sed sub vario respectu. Est actus, si spectetur judicium rationis dictantis quid faciendum quidve omittendum sit: est autem habitus inquantum ipsa legis principia habitualiter in mente manent.

Attamen si lex naturalis sumatur formaliter, id est, secundum suam differentiam specificam, lex naturalis est actus; nam habitus est principium *quo* operatur agens, lex autem est principium seu norma *juxta quam* operatur agens. Ergo lex naturalis formaliter sumpta non est habitus. Imo ipsum naturale lumen intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis potest dici lex naturalis. Porro illud lumen est aliquo modo semper in actu. Quamvis enim homines nihil actu cogitent aut judicent, attamen semper in suis cordibus legem naturalem retinent; lex enim natura-

lis non est sumenda prout in mente legislatoris existit, sed prout eam Deus in cordibus hominum insculpsit. Porro sicut lex humana prout est extra legislatorem, non solum significat actualem cognitionem vel judicium existens in subdito, sed etiam permanens signum in aliqua scriptura, quod potest semper excitare illam cognitionem; ita lex naturalis, quæ in legislatore non est aliud quam lex æterna, in subditis non solum est actuale judicium et imperium, sed etiam lumen ipsum quod veluti permanenter continet scriptam illam legem, et potest semper actu illam repræsentare.

Corollaria.

168. Hinc 1° licet promiscue lex naturalis et conscientia interdum usurpentur, tamen differunt ab invicem. Nam lex significat regulam universaliter constitutam circa agenda : conscientia vero significat dictamen practicum in particulari, quod particularibus et singulis legem applicat operibus. Deinde conscientia non tantum legem naturalem, sed et omnem aliam legem, sive divinam, sive humanam particularibus casibus applicat. Præterea conscientia potest esse erronea; lex autem, maxime lex naturalis non potest dici proprie erronea, cum Deum habeat auctorem. Denique conscientia versatur præsertim circa ea quæ facta sunt, quatenus aut bonum testimonium reddit, aut accusat, aut excusat; dum lex naturalis versatur circa ea quæ agenda sunt. Vide I p. q. 79, et I-II, q. 19, a. 6.

169. Hinc 2° Peccatum contra legem naturalem involvit duplicem malitiam ac turpitudinem; nempe est simul contra rationem et legem Dei, qui præcipit quod est intrinsece bonum ac necessarium, et prohi-

bet quod est intrinsece malum; et si per impossibile Deus non tulisset legem, nihilominus aliqui actus essent *moraliter* boni et mali, quia dicerent conformitatem vel difformitatem rectæ rationi; sed non essent *theologice* boni et mali, quia non dicerent respectum ad Deum. Specialem peccati malitiam, quatenus ipsum est contra legem divinam, videtur S. Paulus significasse quum dixerit, *Rom.* IV : *Ubi enim non est lex, nec prævaricatio;* nam capite 2, dixerat : *Per prævaricationem legis Deum inhonoras.* Sed, posito quod Deus rationalem condat creaturam, non potest ei legem naturalem non imponere, sicut modo dictum est (166); ideoque peccatum mere philosophicum, quod nempe sit tantum contra rectam rationem atque essentias rerum, non vero contra legem Dei, est impossibile.

CAPUT IV.

DE MATERIA LEGIS NATURALIS.

170. I. *Ponitur quæstio.* In confesso apud omnes est, quod lex naturalis versatur circa bonum per se honestum necessariumque et malum ei oppositum; nam est lex proprie dicta ac divina procedens a summa et rectissima Dei ratione ac voluntate. Imo necessario præsupponit, esse bonum id quod præcipit, et esse malum id quod prohibet; dum leges positivæ, ut tales, bonum efficiunt id quod præcipiunt, malum vero, id quod vetant. Sed inquiri potest utrum lex naturalis præcipiat id omne quod honestum et necessarium est, prohibeat autem omne quod turpe est?

II. *Duplex sententia.* Aliqui sentiunt, legem naturalem non complecti nisi prima principia per se nota;

ideo inferunt, præcepta Decalogi non continere jus naturale, sed jus gentium; et suam sententiam triplici ratione confirmant. *Primo,* jus naturale est id ad quod ipsa natura immediate inclinat : hujusmodi autem sunt prima principia duntaxat; nam quæ per discursum comparantur, potius ab homine quam a natura originem habent. *Secundo,* lex naturalis est omnino immutabilis, una eademque pro omnibus : sed prima principia solummodo immutabilia sunt atque eadem pro omnibus; nam conclusiones variæ sunt atque a multis ignorantur. *Tertio* denique, alias omnes actus virtutum quos præcipiunt homines, pertinerent ad legem naturalem; quia ope discursus ex illa eliciuntur.

Quibus non obstantibus, alii communius docent, legem naturalem extendi ad omnia quæ necessariam habent conformitatem vel difformitatem rectæ rationi, sive per se nota sint, sive discursus adminiculo fiant nota certaque demonstrentur. Quibus libenter adstipulor; unde :

PROPOSITIO.

Lex naturalis non solum prima principia per se nota, sed etiam omnes conclusiones necessarias complectitur.

171. Prob. 1° Non minus naturale est homini cognoscere per discursum, quam per meram intuitionem; unde homo definitur : Animal rationale; non autem : Animal intellectuale. Ergo ea omnia quæ intrinsecam habent honestatem, sive immediate et per se, sive mediante ratiocinio innotescant, legis naturalis materiam constituunt. Et si conclusiones non sint eædem pro omnibus, illud provenit ex eo quod non omnes eumdem cognitionis gradum obtineant, non autem ex natura rei.

2° Conclusiones necessariæ continentur virtualiter in principiis. Ergo lex naturalis non potest principia complecti, quin eo ipso conclusiones in principiis contentas complectatur, sicut non potest affirmari de universali, quin eo ipso de omnibus ejus particularibus affirmetur. Et quamvis materia aliquorum præceptorum sit mutabilis, et ideo subtrahi possit, attamen præcepta ipsa sunt necessario immutabilia, sicut latius infra ostendemus.

3° Theologi communiter docent, præcepta Decalogi, si Sabbati circumstantiam excipias, pertinere omnia ad legem naturalem. Atqui omnia quæ in illis continentur, non sunt immediate et per se evidentia; v. g. lex prohibens simplicem fornicationem; lex prohibens vindictam ex propria ac privata auctoritate : unde theologi etiam doctissimi valde scinduntur quoad aliqua, utrum scilicet aut præcipiantur, aut prohibeantur in Decalogo. Ergo.

Quoad illud autem quod objicitur de complexu omnium virtutum, distinguere oportet. *Primo,* si per *naturale* intelligatur non tantum id quod jubet aut vetat lex naturalis, sed etiam id quod ipsi consentaneum est, sic complectitur omnes virtutes tum naturales, tum supernaturales; nam actus illarum virtutum debent omnes juxta rectæ rationis dictamen elici, siquidem inter primaria legis naturalis principia invenitur istud. *Homo, quidquid agat, secundum rationem agere debet.* Præterea omnes virtutes naturam perficiunt exornantque, et ideo illi sunt quam maxime consentaneæ.

Secundo, si per *naturale* intelligatur id tantum quod jubet aut vetat lex naturalis, iterum distinguere oportet : jubet generatim omnem virtutem, abstrahendo a statu uniuscujusque hominis et peculiari illius cognitionis gradu, *concedo;* secus, *nego.* Multa enim

legis naturalis præcepta non cognoscuntur a multis hominibus, et hinc illos non actu, sed quasi in potentia obligant : multa vero præcepta ad peculiares conditiones spectant, et inde non obligant nisi eos qui in hisce conditionibus versantur. Vide I-II, q. 94, a. 3.

CAPUT V.

DE UNITATE LEGIS NATURALIS.

Circa legis unitatem duo inquiri possunt, scilicet primum an sit una vel multiplex in uno eodemque homine; deinde utrum una eademque sit in omnibus hominibus omnium locorum et temporum?

ARTICULUS I.

DE UNITATE LEGIS NATURALIS RATIONE EJUSDEM HOMINIS.

172. I. *Divisio præceptorum legis naturalis.* In primis advertere oportet, numerosissima esse legis naturalis præcepta, quæ tamen ad aliqua reduci possunt capita. Si enim habeatur ratio variarum humanæ naturæ inclinationum, quas omnes perficit lex naturalis, tria sunt genera præceptorum. *Primo* enim homo, sicut omnia entia, inclinatur ad conservationem et bonum sui *esse;* et ad hoc pertinent præcepta temperantiæ et fortitudinis. *Secundo,* homo, sicut omnia cætera animalia, inclinatur ad conservationem et bonum suæ speciei; et ad hoc pertinent præcepta castitatis et prudentiæ. *Tertio,* homo, sicut angeli, inclinatur ad bonum rationalis naturæ, scilicet ad Deum cognoscendum, societatemque æternaliter cum eo habendam; et ad hoc pertinent præcepta justitiæ, religionis, etc.

Si habeatur ratio personarum ad quas ordinantur quasi objective, alia circa Deum, alia circa seipsum,

et alia circa proximum versantur præcepta. — Si habeatur ratio notitiæ, alia sunt per se nota, alia vero per ratiocinium. Iterum præcepta per se nota sunt per se nota vel quoad se, vel quoad nos, prout habetur respectus ad eorum intrinsecam evidentiam et necessitatem, vel prout habetur respectus ad intellectum in quo affulgent; v. g. per se notum est quod matrimonium est indissolubile; et illud tamen non omnibus innotescit, sed tantum iis qui genuinam habent matrimonii notionem. — Tandem præcepta legis naturalis ad tot reduci possunt capita, quot sunt virtutum genera; et ita habentur præcepta justitiæ, charitatis, etc.

173. II. *Eorum reductio ad unum primarium.* Omnia tamen legis naturalis præcepta reducuntur ad aliquod primarium in quo fundantur, et ex quo veluti ab uno eodemque radice pendent. Sicut enim in speculativis omnia principia reducuntur ad principium contradictionis : *Idem non potest simul esse et non esse,* ita in practicis, omnia legis naturalis principia et præcepta fundantur radicanturque in hoc : *Bonum faciendum est ac prosequendum, malum autem vitandum.* Sane quemadmodum *ens* primum cadit in apprehensionem rationis speculativæ, ita *bonum* primum cadit in apprehensionem rationis practicæ, quæ ad opus ordinatur; nam omne agens propter finem operatur; finis vero habet rationem boni. Quapropter, sicut in speculativis primum omnium principiorum fundatur super *ens* et *non ens;* ita in practicis primum omnium principiorum fundatur super *bonum* et *malum.* Eo ipso enim quod ratio naturalis dictitat, bonum esse faciendum, simul dictitat, arcendum esse malum, quod bono opponitur illudque corrumpit. Quod, habens rationem corruptæ naturæ quæ primum inclinatur ad malum, optime inverso ordine

exprimit Psalmista (*Psalm.* 36, 28) : *Declina a malo, et fac bonum, et inhabita in sæculum sæculi.* Ubi cum præcepto et illius finem conjungit, nempe vitam futuram, quæ in terra viventium sempiterna erit; nam lex naturalis æque est una ratione finis sui ultimi, sicut ratione sui principii primi ac luminis quo menti affulget.

174. Si autem præcepta legis naturalis jam non in abstracto et in genere, sed in concreto et in specie sumas, primum omnium, in quo cætera virtualiter et tanquam in radice continentur, est præceptum dilectionis Dei. Deus enim est finis ultimus rerum omnium, et ideo primum movens in moralibus sicut in physicis : finis autem non movet nisi inquantum amatur, et media non adhibentur ad illum, nisi etiam inquantum amatur : ergo omnino necesse est, ut homo primum diligat Deum, cæteraque omnia ad ipsum veluti ad finem ultimum et universalem totius creationis referat. Unde *Matth.* XXII, Legis doctori interroganti : *Quod est mandatum magnum in Lege? Ait illi Jesus : Diliges Dominum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.* Et S. Paulus, *Rom.* 13 : *Plenitudo ergo legis est dilectio.* Vide I-II, q. 94, a. 2.

ARTICULUS II.

DE UNITATE LEGIS NATURALIS RATIONE LOCORUM ET TEMPORUM.

175. I. *Viget unitas quoad primaria præcepta.* Lex naturalis, quoad primaria præcepta per se nota,

est una et eadem apud omnes homines cujusvis ætatis ac regionis. Nam lex naturalis est veluti proprietas consequens naturam humanam, non prout individuam, sed prout specificam : porro natura est specifice una et eadem apud omnes homines cujuslibet sæculi ac loci : ergo, etc. Deinde præcepta legis naturalis alia sunt negativa, et alia positiva ; negativa prohibent actiones intrinsece malas, et positiva præcipiunt actiones intrinsece bonas atque necessarias : porro id quod est intrinsece malum, vel intrinsece bonum, abstrahit ab omni conditione hominis, semperque sumitur in ordine ad rectitudinem, quæ in omni loco et tempore est essentialiter una et eadem : ergo, etc.

176. Unde nemo licet barbarus, dummodo sit rationis compos, primaria juris naturalis præcepta ignorat invincibiliter ; imo dantur quædam primaria præcepta ita ineluctabiliter menti inhærentia, ut nec pravo affectu, neque flagitiis ac facinoribus deleri possint, sicut compendiose exponit S. Augustinus, III *De Doctrina Christiana*, 14, ubi coarguit eos qui putaverant, nullam esse justitiam per se ipsam : « Non intellexerunt, ne multa commemorem, *Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris*, nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari. Quæ sententia, cum refertur ad dilectionem Dei, omnia flagitia moriuntur ; cum ad proximi, omnia facinora. Nemo enim vult corrumpi habitaculum suum : non ergo debet corrumpere habitaculum Dei, seipsum scilicet. Et nemo vult sibi a quoquam noceri : nec ipse igitur cuiquam nocuerit. »

177. II. *Desideratur quoad conclusiones*. Sed quoad præcepta quæ non sunt per se nota, et innotescunt ratiocinii adminiculo instar conclusionum, varietas irrepere potest ob cognitionis defectum. Nam pravæ

cupiditates sæpe sæpius rationem obnubilant vel etiam obcæcant. Deinde rectitudo actionis, in praxi, pendet interdum a variis conditionibus et adjunctis, quæ non omnes recte ponderare valent. Porro si aliquis non rectum ferat judicium de conclusionibus practicis, eo ipso bonum vel malum æstimat id quod tamen in se est malum vel bonum. Unde Julius Cæsar refert, lib. VI *De bello Gallico*, apud Germanos olim latrocinium non reputari iniquum : et Plutarchus refert, furtum et adulterium fuisse apud Spartiatas a Lycurgo approbata : quæ tamen omnia sunt legi naturali opposita.

178. III. *Simpliciter tamen est una.* Attamen cum natura et inclinationes quæ ad illam sequuntur juxta rectam rationem, sint *per se*, ignorantia vero legis et pravi habitus sint *per accidens*, dicendum est simpliciter, legem naturalem, absolute loquendo, esse unam et eamdem pro omni loco et tempore, etiam quoad conclusiones practicas : unaquæque enim res et denominari et definiri debet, non secundum abusus vel monstra quæ ex ipsa per accidens oriuntur, sed ex illius natura et causa, tum efficiente, tum maxime finali. « Lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam ; sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem, et secundum notitiam ; sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam ; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione. » I-II, q. 94, a. 4, o.

CAPUT VI.

DE IMMUTABILITATE LEGIS NATURALIS.

179. I. *Ponitur quæstio.* Duplex distinguitur legis mutatio, nimirum improprie, et proprie dicta. Prior fit per aliquod additamentum legi, integra remanente lege ipsa : posterior autem fit vel per subtractionem, vel per diminutionem legis. Mutationem improprie dictam patitur lex naturalis ; unde jus divinum positivum, et etiam jus humanum tum ecclesiasticum, tum civile multa legi naturali præcepta superaddiderunt, uti omnibus notum est. Ideo movetur quæstio tantum de mutatione proprie dicta, quæ ita fieret, ut, quod jubet lex naturalis, fiat illicitum vel indifferens, et id quod prohibet, licitum fiat. Atque, ut facile patet, agitur de homine prout rationis libertatisque usu potitur ; rationalis enim natura est hujus legis subjectum, quo sublato, nonnisi in mente legislatoris lex potest existere.

180. II. *Fit obviam difficultatibus.* Sed ut difficultatibus occurratur atque omnis tollatur æquivocatio, advertere oportet 1° quod non pauca legis naturalis præcepta imponuntur sub conditione, qua avulsa, necesse est ut et præcepta subtollantur, v. g. lex naturalis obligat ad reddendum depositum, servandum secretum, etc., sed ea tamen conditione, quod redditio vel silentium non vertatur in detrimentum boni communis. Propterea nemo tenetur reddere arma quibus patriam oppugnarent inimici. 2° Materia præcepti naturalis interdum potest mutari vel subtrahi, et tunc præceptum, quamvis in se vim retineat, non potest applicari ; v. g. occisio hominis innocentis est contra legem naturalem, si fiat ab eo qui non est

vitæ dominus; si autem fiat a Deo ipso vel illius jussu, jam non est injusta, quia dominus potest sua re uti prout sibi libet, a fortiori Deus, qui est supremus rerum omnium Dominus: ideo potuit, illæso jure naturali, præcipere Abrahæ, ut Isaac occideret. Illicitum ac contra jus naturale est adulterium, quia lex naturalis vetat ad mulierem alienam accedere: sed omnis mulier pertinet primario ad Deum, qui insuper jus et proprietatem ab uno in alium potest transferre, nemo enim jus et dominium habet nisi dependenter a Deo: quapropter Osee, qui jussu Dei fornicariam uxorem accepit, non ad alienam, sed ad suam accessit uxorem [1]. Consimili modo Deus potuit, illos jure naturali, præcipere Judæis, ut mutuata Ægyptiorum vasa surriperent (*Exod.* 12); nam hæc vasa primario ad Deum pertinebant, qui non tantum est legislator, sed etiam supremus dominus ac judex; unde tanquam supremus dominus donavit, vel saltem tanquam supremus judex reddidit Judæis mercedem laborum suorum, ut dicitur *Sapientiæ* 10. Judæi igitur, non invito domino, sed econtra ex illius voluntate et jussu vasa acceperunt.

Quapropter agitur de præceptis quæ versantur in materia quæ nec limitationem, neque mutationem patitur; v. g. *ne mentiaris; cole Deum*; *venerare parentes tuos*, etc. Pro aliis autem præceptis immutabilitas non asseritur, nisi quando nec limitatio ponitur, neque materiæ immutatio facta fuit.

[1] Aliunde S. Hieronymus, S. Augustinus, Theodoretus et alii dicunt, prophetam Osee ex jussu Dei accepisse meretricem, non tantum ad usum, sed etiam ad matrimonium et in conjugem.

PROPOSITIO.

Lex naturalis est essentialiter immutabilis.

181. Prob. 1° *Ex illius objecto.* Lex naturalis præcipit id quod est intrinsece honestum, et vetat id quod est intrinsece inhonestum, ac proinde ejus objectum immediate essentiis rerum innititur ac radicatur. Porro id quod radicatur in essentiis rerum, est essentialiter immutabile, sicut et essentiæ ipsæ. Ergo.

2° *Ex illius subjecto.* Lex naturalis est in homine tanquam in suo subjecto, atque est veluti proprietas necessario fluens ex ipsius natura ; namque usus rationis esse non potest, quin primariis legis naturalis præceptis informetur intellectus ; et libertas in actum nequit proripere, quin prius moraliter determinetur per legem, sicut ostensum est supra (131). Ergo implicat contradictionem, quod homo habeat actu usum rationis, ac naturaliter determinetur ad libere agendum, et lege naturali non informetur simul. Ergo aut tollitur subjectum legis naturalis, aut, si ponatur, necesario cum ipso ponitur lex naturalis.

3° *Ex illius auctore.* Legis naturalis auctor est Deus, qui igitur solus posset eam mutare. Sed Deus, pro sua providentia ac sanctitate, non potest legem naturalem mutare. Ergo. Major patet. *Probatur minor :* Deus potuisset mundum et creaturam rationalem non condere, sed in hypothesi eorum creationis, necessario vult ac jubet quod est necessarium et intrinsece honestum ; et quod est intrinsece inhonestum, necessario vetat. Ergo. Deinde sapientia Dei postulat, ut entia gubernet, regat, atque ad finem ducat modo ipsorum naturæ consentaneo. Atqui modus naturæ

rationali proprius in eo est, ut ipsa ad finem præstitum lege naturali perducatur (132). Ergo. I-II, q. 94, a. 5.

CAPUT VII.

DE LEGIS NATURALIS DISPENSATIONE.

182. Legis dispensatio non est illius mutatio, neque universalis abrogatio, sed tantum ejus relaxatio in aliquo particulari casu. Itaque, postquam explanata sunt quæ ad legis naturalis immutabilitatem pertinent, operæ pretium est aliquid pertingere de illius dispensatione : circa quam duo inquiri possunt, scilicet primo, utrum lex naturalis dispensari possit per humanam potestatem, secundo, aut saltem possit per divinam potestatem dispensari ?

ARTICULUS I.

UTRUM ALIQUA POTESTAS CREATA POSSIT IN LEGE NATURALI DISPENSARE ?

183. *Prima sententia affirmans*. Alii fatentur equidem, non posse fieri dispensationem quoad prima legis naturalis principia et conclusiones immediatas ; sed contendunt, humanam potestatem posse in remotis præceptis dispensare, vel etiam legem naturalem limitare : sic enim lex ecclesiastica matrimonium clandestinum irritat : lex civilis testamentum aliqua civili conditione non stipatum irritat, et præscriptione transfert rei dominium : atqui tamen, solo jure naturali inspecto, neque testes ad validitatem matrimonii, neque conditio civilis ad valorem testamenti requiritur, neque præscriptio habet ex se vim trans-

ferendi dominium. Præterea summus Pontifex interdum dispensat in votis et juramentis, quorum tamen obligatio de jure naturali est. Imo dissolvit matrimonium ratum et non consummatum, quod ex jure naturali est indissolubile. Demum hujusmodi potestas est necessaria ad bonum commune tum civile, tum religiosum : ergo Deus inquantum utriusque societatis auctor et hanc potestatem his qui societati præsunt, concredidit.

184. *Secunda sententia negans.* Alii vero communiter docent, nullam creatam potestatem in legis naturalis vero præcepto posse dispensare. Dico *in vero præcepto*, quia si lex non vere præcipiat, sed permittat, aut concedat tantum, aut etiam aliquid expostulet quidem, sed tantum ut sibi consentaneum, non vero ut necessario requisitum ; tunc non est difficultas, et omnes concedunt, posse in his fieri dispensationem : v. g. juri naturali consonat, quod homo sua fruatur libertate, et tamen non prohibetur quominus ipsa abalienetur : eidem juri consonat, quod filius sit hæres patris, quod fides duobus vel tribus testibus adhibeatur, etc ; quæ tamen omnia non possunt dici vere ac proprie lege naturali præcepta.

185. Insuper oportet distinguere inter legis naturalis præcepta quæ immediate in suis materiis, independenter ab omni prævio voluntatis hominis consensu, obligant, et illa quæ hunc consensum prærequirunt. Priora majorem præ se ferunt immutabilitatem, nam in posterioribus consensus ingreditur materiam veluti pars ejus, et ideo potestas quæ habet jus in hunc consensum, potest illum auferre vel mutare, et ita materiam præcepti subtrahere. Sed in hoc casu jus naturale per se manet, nec in ipso dispensatur ; potius dicendum est, fieri dispensationem facti, non juris ; unde vocatur dispensatio voti, jura-

menti, etc ; non autem legis naturalis. Si hæc et ea quæ supra (180) de conditionatis præceptis legis naturalis dixi, præ menti sedulo habeas, facile argumenta primæ sententiæ convelles.

PROPOSITIO.

Nulla potestas humana potest in vero legis naturalis præcepto proprie dispensare.

186. Prob. 1° *Ex legis naturalis immutabilitate.* Lex naturalis est essentialiter immutabilis (181). Porro nulla potestas humana valet immutare, aut avellere quod est essentialiter immutabile ; rerum enim essentiæ non pendent a divina voluntate, a fortiori ab humana non pendent. Ergo.

2° *Ex dependentia juris humani.* Jus naturale est fundamentum humani juris (152). Ergo non potest jus humanum juri naturali derogare, alias suum fundamentum, et consequenter seipsum everteret.

3° *Ex auctore legis naturalis.* Inferior non potest in lege superioris dispensare. Porro lex naturalis auctorem habet Deum, respectu cujus inferior est omnis humana potestas. Ergo.

Nec fauste replicabis, quod Deus hanc dispensandi potestatem concessit ; nam, uti mox fulciemus, nec Deus ipse potest in lege naturali proprie dispensare. Deinde quando materiam præcepti mutat, Deus hoc præstat ex lege extraordinaria ac supremo dominio suo. Ergo non est verisimile, quod hominibus ordinariam potestatem dispensandi concesserit, maxime quia supremum suum dominium nemini dare potest. Tandem hujusmodi potestas non est hominibus necessaria ad convenientem gubernationem ; ad ipsam enim plane sufficit potestas interpretandi legem et ejus sensum exponendi.

ARTICULUS II.

UTRUM DEUS POSSIT IN LEGE NATURALI DISPENSARE ?

187. Fere omnes conveniunt, Deum non posse in primariis legis naturalis præceptis dispensare ; sed tum philosophi, tum theologi valde scinduntur quoad conclusiones quæ proxime aut remote ex his præceptis defluunt.

1° Ocham, Gerso et alii existimant, Deum in omnibus, præter primaria, legis naturalis præceptis posse dispensare ; quia omnis legislator potest in sua lege dispensare : ergo a fortiori Deus, qui est auctor legis naturalis. Aliunde omnia, præter primaria, præcepta sub legem naturalem cadentia non sunt mala nisi inquantum a Deo prohibentur. Ideo omnia Decalogi præcepta Deus abrogare potest, et a fortiori in illis dispensare.

2° Scotus, S. Bonaventura et alii concedunt, Deum non posse in præceptis primæ tabulæ Decalogi dispensare, sin excipias Sabbati circumstantiam ; sed asserunt, illum posse in omnibus secundæ tabulæ præceptis dispensare, quia homines respiciunt : beatitudo hominis non necessario pendet ex aliquo actu circa creaturam, nam Deus potest solo amore sui hominem beatificare. Ideo secundæ tabulæ præcepta habent quidem magnam cum primis principiis convenientiam, sed non necessario includuntur in eis.

Sed, si res ita se haberet, Deus jam non in lege naturali, sed in lege positiva dispensaret : nam si præcepta secundæ tabulæ non connectantur necessario cum principiis, sed tantum convenientiam cum ipsis dicant, non sunt vere ac proprie legis naturalis præcepta.

3° Durandus, Major et alii dicunt, Deum non posse quidem in præceptis negativis Decalogi, excepto quinto *Non occides*, bene autem in positivis secundæ tabulæ dispensare ; nam potest non concurrere cum homine ad actum imperatum eliciendum. Aliunde potest, toto vitæ hominis tempore, ei præcipere actus qui positivorum præceptorum observationem reddant impossibilem.

4° Soto, Medina et alii dicunt, Deum in nullo Decalogi præcepto posse dispensare, quia omnia Decalogi præcepta sunt conclusiones immediatæ ac faciliores ; sed affirmant posse fieri dispensationem in conclusionibus remotis, quia, juxta eos, istiusmodi conclusiones non necessario in principiis includuntur. Unde licet uxorum pluralitas juri naturali adversetur, eam tamen Deus permisit in antiqua Lege.

5° S. Thomas, Suarez et alii docent simpliciter et absolute, Deum in nullo præcepto legis naturalis posse vere ac proprie dispensare, sed tantum vel auferre, vel mutare præcepti materiam, sicut jam declaravi supra ubi de legis naturalis immutabilitate. Et hanc sententiam ut veram certamque teneo.

PROPOSITIO.

Deus in nullo proprie dicto legis naturalis præcepto dispensare potest.

188. Prob. 1° *Ex immutabilitate legis naturalis.* Lex naturalis est essentialiter immutabilis (181). Porro Deus non potest dispensare in eis quæ sunt essentialiter immutabilia ; nam, ut jam inculcatum est (181), Deus poterat absolute legem naturalem non ferre, sicut poterat mundum non creare ; sed in hypothesi quod creaverit entia rationabilia, non potuit eis legem

convenientem non imponere : ideoque lex naturalis, si sumatur absolute et abstracte, pendet a libera Dei voluntate ; si autem sumatur hypothetice et concrete, neutiquam a libera Dei voluntate pendet. Ergo.

2° *Ex concesso adversariorum.* Hi quos impugnamus, confitentur omnes, Deum non posse in primariis legis naturalis præceptis dispensare. Porro non potest magis in conclusionibus sive proximis, sive remotis dispensare. Ergo. *Probatur minor :* Conclusiones, si veræ sint conclusiones, id est, si necessario deducantur ex principiis, non sunt minus necessariæ in se ac essentiales quam ipsa principia ; necessario enim affirmantur vel negantur in affirmatione vel negatione principiorum, alioqui non ex ipsis necessario defluerent. Quod optime advertentes, non pauci confitentur, illas conclusiones esse quidem consonas primariis præceptis, non vero esse necessario in ipsis contentas. Sed, hoc concesso, illa præcepta mediata jam non possunt dici conclusiones, neque proprie ad legem naturalem, sed ad legem mere positivam pertinent : et ideo exurgit altera quæstio, quæ non est hujus loci ; nam discutere quænam lex positiva sit mere positiva, quænam autem sit insuper juris naturalis, pertinet ad disputationes de legibus positivis in specie.

3° *Ex falsis suppositis adversariorum.* Rationes quibus moventur adversarii, innituntur falsis suppositis. Ergo non potest eorum sententia consistere. Consequentia patet. *Probatur antecedens* : Exempla quæ adducunt et quibus tanquam fundamentis innituntur, extra quæstionem vagantur omnia : nam aliqua non sunt de jure naturali, quia deficit conditio sine qua lex non obligat : alia non obligant in casibus citatis, quia in ipsis desideratur germana præcepti materia ; quippe omnia supponunt determinatam in

specie materiam, quam Deus, utpote supremus Dominus, potest aut subtrahere, aut mutare tum partim, tum totaliter. Quia non vero licet omnia et singula expendere exempla, seligo pluralitatem uxorum, cujus solutione videas quid ad cætera respondeas.

Contractus matrimonii consistit in mutua corporum traditione ; sed Deus, qui est supremus corporum dominus, potest mutare aut moderari translationem dominii in corpus alterius per talem contractum factum, et hæc mutatione facta, cessabit lex quæ in illo fundatur, non per dispensationem legis, sed per irritationem contractus, vel in totum, vel ex parte. Quemadmodum jure naturali prohibetur fornicatio, quia accessus ad non suam est ex se inhonestus ; si vero Deus illum jubeat, jam non est accessus ad non suam, nec ideo fornicatio. Quocirca non dispensatur in fornicatione ; sed actus qui fuisset fornicatio, si Deus non dedisset dominium, hoc dominio concesso, non est fornicatio.

Solvuntur objecta.

189. *Obj.* 1° Sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem divinitus datam. Atqui homo potest dispensare in præceptis legis quam ipse tulit. Ergo et Deus in suis legibus, et consequenter in lege naturali, cujus ipse est auctor.

Resp. Dist. maj. Similitudo datur pro his præceptis quæ non respiciunt ea quæ sunt aut essentialiter bona, aut essentialiter mala, *concedo ;* secus, *nego.* Non posse ea quæ involvunt contradictionem, non est signum impotentiæ : porro sapientiæ, justitiæ ac sanctitati Dei repugnat, quod ipse non semper præcipiat ea quæ sunt necessaria et intrinsece honesta, et

non prohibeat ea quæ sunt intrinsece inhonesta ; et si Deus hæc posset, eo ipso seipsum negare posset : ergo Deus potest in omnibus suis legibus mere positivis, non autem in lege naturali dispensare.

Obj. 2° Lex naturalis jubet, ut filius patri suo reverentiam et obsequium præstet, eique, si fame aut alia prematur inopia, sublevamen afferat. Atqui tamen Deus potest filium ab his officiis dispensare, imo et prohibere ne ipsis fungatur. Ergo.

Resp. Dist. maj. Conditionate, *concedo ;* absolute, etiamsi Deus oppositum jubeat, *nego.* Præceptum honorandi atque sublevandi parentes est positivum, ideo non obligat *pro semper*, sed positis quibusdam loci, temporis, etc. circumstantiis. Quocirca honorandi atque sublevandi sunt parentes, quando recta ratio dictitat, id esse præstandum ; si autem Deus oppositum præcipiat, recta ratio non dictitat amplius, honorem et sublevamen in hoc casu esse conferendum. Deus enim non minus est Dominus vitæ et honoris, quam bonorum fortunæ. Et inde non dispensat Deus, sed posita hujusmodi conditione, non obligat præceptum.

Obj. 3° S. Bernardus, *De præcepto et dispensatione*, cap. 5, dicit, *Non occides, Non mœchaberis*, et reliqua secundæ tabulæ præcepta non posse solvi ab hominibus, neque dispensationem accipere, sed « Dominum horum quod voluit, et quando voluit, solvit. » Ergo potest Deus in quibusdam legis naturalis præceptis dispensare.

Resp. Dist. anteced. Horum præceptorum materiam Deus mutat, et sic ea solvit, *concedo* ; secus, *nego.* S. Bernardus merito inter primæ et secundæ tabulæ præcepta discrimen facit, quia illorum materiam Deus non potest mutare, bene autem istorum. Præcepta primæ tabulæ respiciunt Deum ipsum qui

necessario et in omnibus est immutabilis ; dum præcepta secundæ tabulæ respiciunt creaturas, quæ mutationes pati queunt. Omnia igitur præcepta Decalogi in hoc conveniunt quod sunt indispensabilia, non autem in hoc quod eorum materia sit immutabilis. Unde S. Bernardus dicit, Deum *solvere,* non autem *dispensare ;* solutio fit per materiæ mutationem, dum dispensatio datur, integra et eadem remanente materia.

CAPUT VIII.

DE LEGIS NATURALIS SANCTIONE.

190. Sanctio dicitur præmium et potissimum pœna a legislatore pro servantibus aut transgredientibus legem constituta. Esse sancitam a Deo legem naturalem, jam ubi de immortalitate animæ innuimus ; unde hic quædam tantum subnectimur, ut quæstionem magis formaliter, id est, sub ratione sanctionis solvamus : atque primum de illius existentia ; deinde de illius natura dicemus.

ARTICULUS I.

DE EXISTENTIA SANCTIONIS LEGIS NATURALIS.

PROPOSITIO.

Lex naturalis necessario sibi vindicat sanctionem Dei.

191. Prob. 1° *Ex providentia Dei.* Sapiens legislator non potest ferre legem, quin adhibeat media necessaria ut executioni demandetur. Atqui sine

sanctione lex est inefficax, quia ipsa sanctio impellit ad observantiam legis : hoc maxime verum est, si observatio legis cupiditates coerceat, atque interdum expostulet jacturam bonorum hujus vitæ. Sed hæc omnia maxime verificantur in lege naturali, cujus auctor est Deus sapientissimus atque omnipotens ; et ipsa, ut observetur, interdum maxima hujus vitæ incommoda importat. Ergo.

Confirmatur. Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam causas secundas movet ad hujus ordinis executionem, cum sit primum movens immobile rerum omnium. Porro voluntas humana movetur juxta naturam suam per objectum suum sub ratione finis, scilicet appetendo bonum et refugiendo malum. Ergo ad divinam providentiam pertinet, quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in pœnam, ut inordinationem devitet.

2° *Ex justitia Dei.* Justitia Dei requirit, ut unicuique tribuatur secundum opera ejus, nam justitia Dei est universalis atque ad omnia sese extendit, ideo postulat, ut bonum seu præmium recte operantibus, malum autem seu pœnam inordinate operantibus rependat. Porro recte vel inordinate operantur homines, prout legem naturalem servant vel infringunt. Ergo.

3° *Ex bonitate Dei.* Deus, utpote essentialiter optimus ac sanctissimus, necessario efficacique amore bonum morale et virtutem prosequitur, et necessario efficacique odio peccatum, et vitium insectatur. Porro non potest necessario efficacique amore prosequi bonum morale et virtutem, quin ei mercedem tribuat ; neque potest necessario efficacique odio peccatum ac vitium insectari, quin ei pœnam irroget : quod nihil aliud est quam legem sancire. Ergo.

4° *Ex fine hominis.* Supra ostensum est (12 et seq.), finem hominis esse ipsummet Deum, cujus adeptione est necessario felix, et, quo amisso, necesse est, ut miser evadat ; etenim omne ens rationale vere et complete beatum fit per consecutionem sui objecti formalis et adæquati, sicut econtra necessario torquetur per hoc quod illius possessione in æternum defraudatur. Porro legis naturalis exitus ac ultimus terminus est necessario consecutio finis ultimi, et proinde bonum et præmium ; et econverso legis naturalis violationem naturaliter consequitur finis ultimi amissio, et ideo malum et pœna. Ergo Deus qui, pro sua sapientia, ordinem moralem constituit et viam ab unoquoque perlustrandam delineavit, eo ipso huic ordini et viæ finem aliquem seu terminum posuit, cujus adeptio est præmium, et amissio est pœna.

Confirmatur. Sicut entia ratione destituta bene se habent ac perficiuntur, prout in ipsis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, male autem se habent ac corrumpuntur, prout ille ordo perturbatur ; sic omnino necesse est, ut homo evadat felix aut infelix, prout suorum principiorum et actionum debitum servat ordinem. Atqui hic ordo in eo maxime est, ut legem naturalem servet. Ergo oportet, ut observans legem consequatur bonum, eam autem violans malum patiatur modo suæ naturæ et actioni consonante, nimirum ex dispensatione Dei gubernantis. Irrationalia enim entia, utpote libertate destituta, physice ac necessario bonum vel malum nanciscuntur ; entia vero rationalia, quia non ex naturæ necessitate, sed ex libero arbitrio agunt, bonum et malum, jam non ex necessitate naturæ, sed ex voluntate Dei ipsis dispensationem boni et mali reservantis, adipiscuntur.

Hinc S. Paulus, *Rom.* 2 : *Reddet* (Deus) *unicuique secundum opera ejus : iis quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam, et honorem, et incorruptionem quærunt, vitam æternam : iis autem qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum.* Vide III. *Cont. Gent.* 140.

ARTICULUS II.

DE NATURA SANCTIONIS LEGIS NATURALIS.

192. *Prænotanda.* 1° Certum est, aliquam imperfectam sanctionem legi naturali esse in præsenti vita : id invicte testificantur experientia et ratio: nam qui legem observat, gaudiis conscientiæ reficitur, ejus voluntas exornatur virtute, ordo et tranquillitas viget in potentiis, bonum societatis promovet, æstimationem et amorem metit; et jam cum Deo init consortium quod in futura vita consummaturus est. Dum econtra qui legem infringit, conscientiæ remorsibus pungitur, ejus voluntas dejicitur atque vitio fœdatur, perturbatio in ejus potentiis indesinenter existit; ipse societatis calamitas est, vituperium atque odium sibi adsciscit; et procul abest a Deo, in quo tamen solo felicitatem obtinere potuisset. Certum est quoque, perfectam et proprie dictam sanctionem legis naturalis non occurrere in hac vita, quum sit via ad terminum. Aliunde gaudia et remorsus conscientiæ, in quibus est principalis sanctio in hac vita, ingenerantur potissimum ob speranda vel reformidanda in altera vita, quæ si non existeret, vix e conscientia pullularent gaudia et remorsus. Ideo aliquid pertingemus tantum de sanctione legis in futura vita; et

quum sanctio legis consistat maxime in pœnis, de eis etiam tantum dicemus. Præterea ad theologos pertinet futuræ vitæ mercedem eloqui.

193. 2° Advertere oportet, rationem non posse lumine naturali describere in specie futuræ vitæ pœnas, sed tantum valere quasdam in genere inferre. Quum enim finis hominis sit, de facto, supernaturalis, hujusque finis amissioni et gratiarum abusui respondeant proportionata tormenta, sanctio pœnalis excedit omne quod ratio potest excogitare, sicut merces omnis creati intellectus captum exsuperat.

194. 3° Cum de ratione pœnæ sit quod ipsa sit aliquod malum voluntati contrarium, malum vero sit privatio boni, differentia et ordo pœnarum ex differentia et ordine bonorum sumitur. Atqui primum bonorum est hominis beatitudo, quæ est finis ultimus : secundum est virtutis, quæ est bonum fini ultimo propinquissimum : tertium est debita proportio rationis et virium ei subjectarum, quæ necessaria est ad virtutem conservandam augendamque : quartum est corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam animæ operationem : quintum denique bonum sunt fortunæ bona, inquantum eis tanquam adminiculis utimur ad virtutem. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, et corpus ad animam, intantum exteriora et corporalia sunt vere homini bona, inquantum ad bonum rationis conferunt ; quatenus autem bonum rationis impediunt, homini in malum vertuntur.

Ideo prima et maxima hominis pœna est exclusio a beatitudine seu amissio finis ultimi : secunda est privatio virtutis et omnis perfectionis ad bene agendum requisitæ : tertia est inordinatio naturalium potentiarum animæ : quarta est corporis nocumentum : quinta est exteriorum bonorum sublatio. Eum qui

peccat et graviter legem naturalem violat, amittere virtutem ac in suis facultatibus perturbationem experiri, sat ex se patet : ipsum fore etiam bonis fortunæ et aliis exterioribus commodis exspoliandum, constat per hoc quod fine ultimo privabitur, nam Deus hæc omnia bona nonnisi in ordine ad finem ultimum impertit. Quapropter, ut generatim nobis innotescat ratio sanctionis pœnalis legi naturali impositæ, satis erit duas sequentes fulcire propositiones.

PROPOSITIO I.

Qui legem naturalem graviter violat, fine ultimo privari meretur.

195. Prob. 1° *Ex ratione violationis.* Qui legem naturalem graviter violat, eo ipso declinat ab itinere qui ad finem perducit. Atqui penitus naturale est, ut homo qui scienter et libere sese avertit ab itinere ad finem ducente, finem non attingat. Ergo.

Confirmatur. Qui libere et graviter legem naturalem violat, virtutem postponit et peccato adhæret; virtus autem est medium necessarium ad finem beatum consequendum, et peccatum est medium ei necessario contrarium. Porro impossibile est, ut finem pertingat qui medium, nedum adhibeat, corrumpit, ac simul oppositum fini prosequitur; sicut impossibile est, ut sanitati restituatur ægrotans qui medicinam ablegat et venenum exsugit. Ergo.

2° *Ex voluntatis inclinatione.* Sicut se habet inclinatio naturalis apud entia ratione carentia, ita se habet voluntas apud homines. Porro, si ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, id est, si avellantur principia et vires quas ipse Creator indidit, eo ipso fit impar ad suum finem consequendum.

Ergo a pari ille qui legem naturalem violat, impar fit ad finem ultimum consequendum ; eo ipso enim tollitur ab eo principium et vis qua ad finem propendit, videlicet omnino avertitur a fine ultimo intentio voluntatis.

3° *Ex requisita dispositione ad formam.* In rebus corporeis materia non consequitur formam ab agente, nisi huic formæ fuerit prius convenienter disposita : cibus enim non obtinet sanguinis et carnis formam, nisi prius fuerit in visceribus convenienter ad illam dispositus ; et anima rationalis in corpus non infunditur antequam fuerit convenienter dispositum ad illam recipiendam. Porro finis ultimus est bonum ac perfectio animæ rationalis, sicut forma est bonum ac perfectio materiæ, finis enim ultimus est objectum formale et adæquatum intellectus et voluntatis. Ergo voluntas illum attingere non potest, nisi fuerit prius convenienter disposita ad illum. Sed ad finem per illius desiderium et intentionem voluntas disponitur. Ergo ille cujus intentio avertitur a fine, seu qui legem naturalem graviter violat, finem haud consequetur.

Dices : Reus non merito incurrit pœnam quam inculpabiliter ignorat. Porro qui legem naturalem violat, ignorat inculpabiliter æternam finis ultimi amissionem ; ratio enim ex solo naturali lumine non cognoscit certo pœnam æternam. Ergo.

Resp. Nego major. Ad incurrendum alicujus pœnæ reatum, non requiritur ut ipse subditus seu transgressor legis cognoscat pœnam suæ transgressioni debitam, sed satis est ut faciat actum tali pœna dignum. Quod apud judices civiles contingit quotidie ; nam inter reos qui pœnis ex judicum sententia plectuntur, nonnisi paucissimi leges pœnales in specie cognoscunt. Privationem autem finis ultimi futuram fore

æternalem, ostensum est in psychologia (324). Vide III *Cont. Gent.* CXLIV.

PROPOSITIO II.

Qui legem naturalem graviter violat, meretur, ut in futura vita per experientiam alicujus nocivi torqueatur.

196. Prob. 1° *Ex inordinatione peccati.* Pœna debet esse culpæ proportionata. Porro qui graviter legem naturalem infringit, non tantum se avertit ab ultimo fine, sed etiam indebite in alia quasi in fines convertitur. Ergo non solum puniendus est ex eo quod indebite ab ultimo fine se avertit, sed etiam ex eo quod indebite se convertit ad alia tanquam ad finem, quæ tamen finis rationem nequeunt habere. Sed pœna proportionata huic secundariæ deordinationi alia esse non potest quam nocumentum a creaturis illatum. Ergo.

2° *Ex efficacitate sanctionis.* Pœna est efficax legis sanctio ; ut vero efficacem lex naturalis habeat sanctionem, non satis est quod eam violantes excludantur ab ultimo fine, sed præterea necesse est, ut reformident pœnas a nocivis illatas. Ergo. Consequentia patet. *Probatur antecedens.* Nemo timet amittere id quod non desiderat adipisci : qui igitur habent voluntatem ab ultimo fine aversam, non reformidant excludi ab illo, et inde non possunt efficaciter deterreri a peccato atque ad resipiscentiam redire per solam exclusionem a fine ultimo, nisi addantur nociva quæ valde reformident.

3° *Ex analogia pœnarum hujus vitæ.* In præsenti ac temporanea vita, qui inordinate rebus naturalibus utitur, non tantum finem ad quem sunt destinatæ,

non consequitur, sed insuper ab eis nocumentum experitur, ut patet in cibo et potu inordinate assumpto, quippe non solum sanitatem et vim non affert, sed etiam ægritudinem debilitatemque inducit. Porro qui rebus creatis adeo utitur, ut in ipsis finem suum constituat, maxima inordinatione ipsis utitur; sunt enim essentialiter media propter finem ultimum. Ergo qui male utitur rebus creatis, non tantum debet a fine ultimo excludi, sed etiam aliquod nocumentum ab ipsis experiri.

Unde *Sapientiæ* 5, dicitur : *Accipiet armaturam zelus illius, et armabit creaturam ad ultionem inimicorum.* Et Dominus ipse finale judicium describens, *Matth.* xxv, ita habet : *Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et angelis ejus.*

CAPUT IX.

DE LEGIS NATURALIS PROMULGATIONE.

197. I. *Ponitur quæstio.* Legem naturalem fuisse promulgatam, in confesso est apud omnes, et sat per se patet, necnon luculenter consequitur ex hucusque explanatis. Ideo non tam de promulgatione ipsa, quam de promulgationis modo movetur quæstio.

198. II. *Innuuntur variæ sententiæ.* Traditionalistæ contendunt, legis naturalis promulgationem factam fuisse primitus Adæ et Evæ per scientiam infusam, quam Deus ipsis indidit; nam protoparentes fuere generis humani principium, non duntaxat quoad carnem, sed etiam quoad vitam spiritus. Quocirca parentes natos docent legem naturalem, quæ ita a generatione in generationem transmittitur, ut si homines eam non dignoscerent ope magisterii, nihil

omnino de illa saperent. Quid sentiendum sit de hac sententia satis dictum est in psychologia (108 et seq.)

Qui systema idearum innatarum tuentur, docent, Deum insculpere, saltem in habitu, legem naturalem primo instante creationis animarum. Propterea, ut vides, modus quo promulgatur lex naturalis, intime cum origine idearum connectitur; et inde constricte illum pertingam.

199. III. *Traditur germana doctrina.* 1° Penitus certum est, infantem, ut vivat, incrementum suscipiat, atque suas evolvat facultates, ope et tutela societatis tanquam conditione *sine qua non* egere. Sed non minus certum est, hominen pollere nativa virtute percipiendi, intelligendi, judicandi, ratiocinandi, etc.: item, remoto omni dubio, illæ variæ operationes et spirituales repræsentationes vigore intellectus efflorescunt, sicut e virtute arboris emanat flos. Unde magisterium colit quidem pueri intellectum, estque ei occasio ideas variasque cognitiones eliciendi; sed istæ cognitiones neutiquam a magisterio tanquam a sua efficiente causa et proximo fonte procedunt.

200. 2° « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. » (I-II, q. 90, a. 4, ad 1). Sicut enim homini naturale est proprio marte cognoscere veritatem primorum principiorum ordinis speculativi, id est, percipere relationem convenientiæ aut disconvenientiæ statim ac terminorum notitiam habuerit, ita et prima principia ordinis practici æque naturaliter cognoscit. Et sicut in speculatione, cognitis principiis, ratio naturaliter ad conclusiones inferendas propendit, ita in praxi, cognitis principiis, ratio practica per naturalem vim inclinatur suo modo ad aliquid faciendum vel omittendum. Hæc inclinatio, quia

consentanee respondet naturæ rationis practicæ, moralis est et se habet per modum imperii; ideo jure accipit nomen legis seu dictaminis rationis practicæ; atque utpote naturalis et immediate dimanans ab auctore naturæ dicitur participatio legis æternæ seu rationis ac voluntatis Dei ordinem naturalem conservari jubentis et perturbari vetantis.

201. Quapropter promulgatio legis naturalis fit *ab intrinseco* sola nimirum evolutione facultatum, sicut vis ratiocinandi pullulat a natura rationali, non autem *ab extrinseco* ei quasi superinducitur. Quando igitur Psalmista inquit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* hæc illius verba non sunt intelligenda eo sensu, quod Deus, adveniente rationis usu, revelationem legis naturalis faciat in mente, sicut minus recte exponunt aliqui; sed eo sumenda sunt sensu, quod natura rationalis ad imaginem Dei condita accepit quasi impressionem et sigillum rationis ac voluntatis Dei per vim naturalem cognoscendi prima principia et per naturalem inclinationem quæ hanc notitiam consequitur[1]. Alioqui lex naturalis improprie diceretur *naturalis,* sed rectius appellaretur *positiva :* lex enim naturalis et lex positiva est utraque a Deo immediate, et in multis ambæ eadem continent præcepta; sed in hoc essentialiter differunt quod naturalis *ab intrinseco* promulgatur, positiva autem, *ab*

[1] « In speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus... ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universalis rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.» I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

extrinseco, scilicet per revelationem aut omnibus et singulis factam, aut alicui tantum, sed cum obligatione eam manifestandi cæteris.

202. Igitur lex naturalis dicitur innata, non eo sensu quod homo illam actu habeat simul cum existentia, sed eo sensu quod naturaliter dimanat ex natura rationali; sicut ratiocinium dicitur naturale, non quod homo ratiocinetur statim ac existit, sed quia vis ratiocinativa ex hominis natura emergit. Ideoque lex naturalis est in homine fundamentaliter et radicaliter a primo ejus existentiæ instante, formaliter vero, quando ipse rationis usum adeptus est. Propterea, licet lex naturalis non sit proprie habitus[1], tamen habitualiter inest menti nostræ (167), atque originitus et seminaliter indita est simul cum rationis lumine, quod in actum non prorumpit priusquam puer ætatem requisitam habeat; sicut flores et fructus sunt fundamentaliter in arboris virtute ac radice, sed formaliter non apparent antequam arbor conveniens incrementum susceperit[2].

203. *Quæritur, an legis naturalis promulgatio præsupponat in homine cognitionem existentiæ, providentiæ ac justitiæ Dei?*

Resp. 1° Cognitio *scientifica* legis naturalis a nemine potest haberi, quin prius noverit, Deum existere omnibusque providere; nam Deus est auctor hujus legis,

[1] Habitus enim proprie sumptus est vis per quam agimus, lex autem naturalis non est id *quo* agimus, sed id *juxta quod* agimus, et est opus rationis eodem ferme pacto ac propositio ipsa. Vide I-II, q. 94, a. 1, o.

[2] « Eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis. » I-II, q. 94, a. 4, ad 3.

eam promulgat, et præmiis pœnisque illam sancit; unde ex ipsis terminis patet, quod scientificæ legis naturalis cognitioni præire debeat cognitio existentiæ Dei, ejus providentiæ, necnon immortalitatis animæ.

2° Cognitio vulgaris legis naturalis potest quidem haberi sine Dei cognitione, sed vix habet efficaciam in eo qui hac cognitione caret. Hujus assertionis duplex pars est seorsim evolvenda.

Lex naturalis est consectarium omnino necessarium rationalis naturæ, ut constat sive ex rationibus *a priori* adductis ad ejus existentiam demonstrandam, sive ex illius universalitate, sive etiam ex nuperrime dictis quoad ejus promulgationem. Unde impossibile est, ut in homine appareat usus rationis, quin illico eum consequatur dictamen rationis practicæ, et quidquid ipse moliatur ut illud dictamen expellat extinguatve, ineluctabiliter menti inhæret conscientiamque illuminat et acuit. Idcirco S. Augustinus, II *Confess.* 4, dicit : « Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. Quis enim fur æquo animo furem patitur? » Et S. Thomas, I-II, q. 94, a. 6, demonstrat, legem naturalem haudquaquam posse a cordibus hominum aboleri, quantum ad prima et communia principia. Atqui tamen homo potest habere usum rationis, et tamen Dei existentiam nescire vel pertinaciter negare; nam hæc veritas fundamentalis ac primaria, licet sit in se nota, non est tamen per se nota quoad nos, uti dictum est in theologia naturali (4).

Secunda pars non minus perspicue patet, nam lex naturalis suam efficaciam desumit potissimum ex sanctione pœnarum alterius vitæ : porro, sublato Deo, jam non sunt reformidandæ pœnæ alterius vitæ : Ergo, etc. Unde nefarii et omnes qui habitualiter

violant legem naturalem, summopere conantur dogma Dei supremi ac justi e corde suo avellere, ut remorsus conscientiæ contundant, et timoris angorisque molestias excutiant.

INDEX

RERUM TOMI SECUNDI THEOLOGIÆ NATURALIS

PARS TERTIA

DE OPERATIONIBUS DEI AD EXTRA

CAPUT I

DE CREATIONE.

ARTICULUS I. De genuina creationis notione 2

ARTICULUS II. De existentia creationis. — Variæ opiniones circa demonstrabilitatem creationis. Prop. *Mundus fuit productus a Deo per creationem.* — Solvuntur difficultates 3

ARTICULUS III. De fine creationis. — Prop. I. *Finis creationis est ipse Deus.* — Prop. II. *Deus est finis ultimus creationis inquantum sibi proposuit gloriam extrinsecam.* — Prop. III. *Gloria Dei extrinseca est necessario finita.* — Prop. IV. — *Rationalis creatura est finis secundarius creationis.* 7

ARTICULUS IV. De motivo creationis. — Prop. — *Motivum creationis non est ejus finis, sed est bonitas Dei in ipso sumpta* 12

ARTICULUS V. De conditionibus sub quibus mundus fuit creatus. Prop. I. *Mundus creari debuit variatus et unus simul.* Prop. II. *Deus debuit entia spiritualia creare* 14

ARTICULUS VI. De tempore a quo peracta fuit creatio mundi. Variæ opiniones. — Paragraphus I. De æterna duratione entis contingentis absolute sumpti. Prop. *Duratio simultanea per participationem potest esse æterna.* — Notanda. — Solvuntur difficultates. Paragraphus II. De impossibilitate æternitatis mundi prout de facto existit. — Prop. *Impossibile est ut mundus præsens sit ab æterno.* — Solvuntur difficultates. 20

ARTICULUS VII. De causa efficiente creationis. Prop. I. *Creatio ex nihilo est propria actio Dei solius.* — Prop. II. *Creatura non potest concurrere ad creationem tanquam causa instrumentalis* 34

CAPUT II

DE RERUM CONSERVATIONE.

ARTICULUS I. De virtute per quam creaturæ permanent. — Variæ opiniones. — Prop. *Deus craturas directe et positive conservat.* — Solvuntur difficultates. 37

ARTICULUS II. De duratione conservationis creaturarum. Prop. *Ratio valde suadet Deum elementa mundi servaturum esse in æternum* 41

CAPUT III

DE RERUM GUBERNATIONE SEU PROVIDENTIA.

ARTICULUS I. De existentia divinæ providentiæ. — Errores. — Prop. I. *Deus sapientia sua res omnes administrat et regit.* — Prop. II. *Providentia Dei sese extendit ad res minimas.* — Prop. III. *Providentia Dei maxime versatur circa rationales creaturas.* — Prop. IV. *Malum non repugnat sub gubernatione Dei boni.* — Prop. V. *Malum morale non repugnat sub gubernatione Dei boni.* — *Solvuntur difficultates* . . 44

ARTICULUS II. De modo quo suam providentiam Deus exercet. — Variæ opiniones. — Prop. I. *Deus immediate omnibus providet.* — Prop. II. *Dispositiones divinæ providentiæ rationem habent.* 58

ARTICULUS III. De mediis quibus Deus omnibus rebus providet. — Prop. *In gubernio suo Deus ita causis secundis utitur, ut superiores regant inferiores.* — Influxus divinus. — Influxus immediatus et mediatus. — Moralis et physicus. — Simultaneus et prævius. — Prop. *Deus omnibus agentibus cooperatur simultanee.* Solvuntur difficultates. — Præmotio physica. — Prop. I. *Rationes quæ suadent esse præmotionem physicam, minime sunt despicabiles.* Prop. II. *Præmotio physica, si detur, non evertit libertatem hominis.* Solvuntur difficultates. — Miracula. Sectio 1ª. Notio miraculi. — Miraculum latius sumptum. — Stricte sumptum. — Falsæ definitiones miraculi. — Germana miraculi definitio. — Sectio 2ª. Divisio miraculorum. — Sectio 3ª. Possibilitas miraculorum. Prop. I. *Deus potest miracula facere.* Prop. II. *Deus, operando miracula, improprie tantum dicitur contra naturam operari.* Sectio 4ª. Causa efficiens miraculorum. — Prop I. *Solus Deus miracula proprie dicta facere potest.* — Prop. II. *Angeli sive boni, sive mali possunt producere stupendos effectus, qui miracula dicuntur metaphorice.* — Solvuntur diffiicultates 64

METAPHYSICÆ SPECIALIS

PARS ALTERA

PSYCHOLOGIA

Introductio. — Psychologiæ notio et momentum. — Ejus divisio. . 85

PSYCHOLOGIÆ

PARS EMPIRICA

CAPUT I

DE FACULTATIBUS ANIMÆ HUMANÆ GENERATIM.

Articulus I. De natura et multitudine facultatum animæ humanæ . 97
Articulus II. De causis facultatum animæ humanæ. 98
Articulus III. De ordine facultatum 100

CAPUT II

DE COGNITIONE ANIMÆ HUMANÆ GENERATIM.

Articulus I. De necessaria conjunctione objecti cum potentia ad actum cognoscendi. Prop. I. *Ad actum cognoscendi necessario requiritur conjunctio objecti cum potentia.* — Prop. II. *Species qua unitur objectum potentiæ, est intrinsece in potentia cognoscente.* Solvuntur difficultates. 102
Articulus II. De natura specierum intentionalium. 107
Articulus III. De distinctione actus potentiæ cognoscitivæ a specie impressa 109
Articulus IV. De principio actus cognoscendi. — Prop. I. *Species non est integrum principium actus cognoscendi.* Prop. II. *Potentia non est integrum principium actus cognoscendi.* 110
Articulus V. De termino cognitionis, seu de verbo in genere. . . 112

CAPUT III

DE FACULTATIBUS ET OPERATIONIBUS SENSITIVIS APPREHENSIONIS.

Articulus I. De sensibilitate exteriori. — Paragraphus I. De natura et objecto sensuum. — Paragraphus II. De natura et objecto sensationis. — Prop. I. *Sensatio non perficitur in sola anima, neque in solo cerebro, sed in organis propriis singulorum sensuum.* — Prop. II. *Ad sensationem requiritur, ut principium determinans, sensilis species ab objecto in sensu producta.* — Natura hujus determinationis. — Prop. III *Per sensationem non percipitur species sensilis, neque impressio organica, directe percipitur objectum sensile.* — Solvuntur difficultates. 115
Articulus II. De sensu interno. 131
Articulus III. De phantasia seu imaginatione. — Imaginatio est facultas sensitiva. Tamen arcte colligatur cum intellectu. — Falsa opinio cujusdam coævi quoad sedem imaginationis. 132

Articulus IV. De æstimativa et memoria. — Quid sit æstimativa? — Discrimen judicii lati ab æstimativa et ab intellectu. — Quid sit memoria? — Excellentia æstimativæ et memoriæ in homine.— Arcetur error circa instinctus naturam 136

Articulus V. De radice omnium organorum. Variæ opiniones.— Explicatio somnii a D. Thoma tradita 139

CAPUT IV.

DE FACULTATIBUS ET OPERATIONIBUS INTELLECTIVIS APPREHENSIONIS.

Articulus I. De objecto intellectus et ejus distinctione specifica a sensibus. — Prop. I. *Objectum adæquatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota sua latitudine sumptum.* — Prop. II. *Objectum proportionatum intellectui humano pro vitæ præsentis statu est quidditas seu essentia rei materialis.* — Solvuntur difficultates. — Prop. III. *Intellectus humanus est facultas inorganica seu spiritualis*. 144

Articulus II. De modo quo incipit cognitio intellectiva, seu de origine idearum. — Status quæstionis, et ejus momentum. — Paragraphus I. — Systemata sensistarum. Exponuntur et refutantur systemata Lockii, Condillachii, Laromiguierii. Paragraphus II. Exponitur systema jansenianum seu causarum occasionalium. -- Prop. *Systema jansenianum falsum est, et prava generat consectaria.* Paragraphus III. Systemata idearum innatarum. Systema Platonis. — Prop. *Falsum est systema Platonis.* — Systema Cartesianum. — Prop. *Falsum est systema Cartesianum.* — Systema Leibnitianum. — Prop. *Falsum est systema Leibnitianum.* — Solvuntur difficultates. — Systema Rosminii. — Prop. *Falsum est systema Rosminii.* — Paragraphus IV. Rationalismus transcendentalis. — Systema Kantii et aliorum Germanorum. — Prop. *Falsum est illud systema.* — Systema Victorii Cousin. — Prop. *Falsum est systema Victorii Cousin.* — Paragraphus V. Ontologismus. — Ontologismus Malebranchii. — Ontologismus Gioberti. — Prop. I. *Visio directa et immediata Dei in hac vita est falsa et rationi repugnans.* — Prop. II. *Ontologismus destruit mentis nostræ facultates.* — Prop. III. *Ontologismus ansam præbet rationalismo.* — Prop. IV. *Ontologismus ansam præbet pantheismo.* — Solvuntur difficultates. — Quonam sensu D. Augustinus dixerit nos intueri veritatem in ideis æternis? — Paragraphus VI. Traditionalismus. -- Triplex præcipua traditionalismi forma. -- Prop. I. *Ideæ et cognitiones humanæ non procedunt a sermone seu a verbo extrinseco tanquam a sua causa efficiente* -- Prop. II. *Falsum est nullam veritatem posse cognosci ab homine nisi per revelationem.* — Prop. III. *Falsum est hominem nullas tum religiosas, tum morales veritates posse cognoscere sine revelatione.* -- Prop. IV. *Mentis evolutio fieri potest, et haberi possunt ideæ claræ et distinctæ sine verbo externo, quod excitatoris vices gerat.* -- Prop. V *Verbum externum potest tamen dici necessarium relative.* -- Homo non invenit sermonem. -- Quia tamen

sermo est naturalis, homo non fuisset in absoluta impossibilitate illum inveniendi, si non fuisset revelatus. -- Necessitas revelationis divinæ etiam quoad ordinem moralem. Paragraphus VII. Exponitur systema scholasticum. Quæstio secundaria de concursu phantasmatis in efformanda specie intelligibili.-- Opinio D. Thomæ verior videtur opinione Suaresii. -- Lumen rationis. -- Verbum intellectus humani. -- Prop. I. *Verbum generat intellectus per directum actum.* -- Prop. II. *Verbum intellectus non est id quod primo intelligitur; sed est id quo, vel melius in quo objectum intelligitur.* -- Discrimen inter humanum et divinum Verbum. -- Propugnatur systema scholasticum. -- Solvuntur difficultates. -- Paragraphus VIII. De universalibus. -- Momentosa quæstio. -- Præcipuæ philosophorum opiniones. -- Nominalismus. -- Conceptualismus. -- Realismus exaggeratus. -- Realismus mitigatus. -- Universale directum et universale reflexum. -- Prop. I. *Universalia formaliter existunt in conceptibus tantum; fundamentaliter vero existunt in rebus ipsis.* -- Prop. II. *Absurdus est nominalismus.* -- Prop. III. *Absurdus est conceptualismus.* -- Prop. IV. *Absurdus est realismus exaggeratus.* -- Solvuntur difficultates 150

ARTICULUS III. De generali modo et ordine intelligendi. -- Paragraphus I. De conditione intellectivæ cognitionis. -- Prop. *Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.* -- Solvuntur difficultates. -- Paragraphus II. De cognitionis intellectivæ inchoatione. -- Status quæstionis. — Prop. *Quoad suam evolutionem, in ordine spontaneo et directo, humanus intellectus prius cognoscit magis universalia.* Corollarium. — Paragraphus III. De intellectivæ cognitionis completione. — Prop. *Intellectus proprie et complete intelligit per judicium; per simplicem apprehensionem inchoative tantum intelligit.* — Corollaria. Solutio difficultatum. -- Paragraphus IV. De ratione seu natura completæ cognitionis. -- Variæ sententiæ. Prop. I[a]. *Judicium intellectus est vere ac proprie perceptio seu cognitio relationis subjecti et attributi.* — Solvuntur objecta. -- Prop. II[a]. *Judicium est unus conceptus repræsentans subjectum et prædicatum unita.* -- *Quæritur an eamdem rem possit unus intellectus melius intelligere quam alius?* 245

ARTICULUS IV. De speciali modo intelligendi. — Paragraphus I. De modo intelligendi corporalia. — Prop. I. *Intellectus noster cognoscit corporalia individua.* -- Prop. II. *Singularia corporea, ut talia, intellectus non directe, sed per quamdam reflexionem in sensationem cognoscit.* -- Opinio D. Thomæ verior opinione Suaresii. — Paragraphus II. De modo quo anima intelligit seipsam et ea quæ in ipsa sunt, seu de conscientia. -- Notio conscientiæ. -- Prop. I. *Non per suam essentiam anima seipsam intelligit.* -- Prop. II. *Intellectus cognoscit animæ habitus non per eorum essentiam, sed per eorum actus.* -- Prop. III. *Actus spirituales animæ in actu signato non per seipsos, sed per alios actus percipit intellectus.* -- Cognitio spontanea, et cognitio reflexa. -- Paragraphus III. De modo cognoscendi substantias separatas seu spiritus. -- Angelos cognoscere non possumus per proprias species. -- An demonstrari possit naturali lumine existere angelos?. . 269

Articulus V. De variis intellectus muneribus et nominibus. — Paragraphus I. De ratione humana. — Paragraphus II. De intellectu speculativo et practico. — Paragraphus III. De memoria.— Quænam sunt consideranda in actu memoriæ. — Prop. I. *Actu memoriæ non conficitur nova species objecti, sed revocatur in actum species quæ conservata fuit in habitu.* — Prop. II. *Memoria intellectiva non est facultas formaliter distincta ab intellectu.* Memoriæ adjutores. 284

Articulus VI. De cognitione animæ separatæ. — Media illius cognitionis. — Modus quo anima separata novas species acquirit. — Ille modus est naturalis animæ separatæ.— Quænam cognoscat anima separata? — Cognoscitne angelos, et quomodo? — Cognoscitne seipsam et alias animas separatas? — Cognoscitne substantias corporeas, et quomodo?— Status intermedius animæ humanæ 292

CAPUT III

DE FACULTATIBUS APPETITIVIS ANIMÆ HUMANÆ.

Articulus I. De facultatibus appetitivis in genere. — I. Earum notio. — II. Earum existentia. — III. Earum objectum. — IV. Earum partitio. . 301

Articulus II De appetitibus in specie. — Paragraphus I. De appetitu sensitivo seu sensualitate. — I Ejus nomen et munera. — II. Passionum genesis. — III. Imperium rationis et voluntatis in appetitus sensitivos. — Paragraphus II. De appetitu rationali seu voluntate. — Objectum voluntatis. — Actus voluntatis. — Quænam sit perfectior potentia, intellectusne, an voluntas?. 304

PSYCHOLOGIÆ

PARS RATIONALIS

CAPUT I

DE NATURA ANIMÆ HUMANÆ.

Articulus I. De simplicitate animæ humanæ. — Systemata materialistarum. — Prop. I. *Anima humana est substantia, non vero accidens use modificatio corporis.* — Prop. II. *Anima humana est substantia simplex.* — Solvuntur difficultates. 314

Articulus II. De spiritualitate animæ humanæ. — Discrimen inter simplicitatem et spiritualitatem. — Prop. *Anima humana est substantia spiritualis* 325

Articulus III. De essentiali differentia animæ humanæ ab anima belluina. — Varii errores. — Prop. I. *Bruta facultate sentiendi, ac ideo anima sensitiva vere instruuntur.*— Prop. II. *Bruta nulla instruuntur intelligentia proprie dicta et ratione.* — Solvuntur difficultates 330

ARTICULUS IV. De unione animæ humanæ cum corpore. -- Momentum quæstionis. — Paragraphus I. De erroneis systematibus circa unionem animæ cum corpore. — Exponitur et refutatur 1° systema platonicum ; 2° systema mediatoris plastici ; 3° systema causarum occasionalium ; 4° systema harmoniæ præstabilitæ; 5° systema causalitatis seu influxus physici; 6° systema perceptionis fundament. l's. — Paragraphus II. De vera doctrina circa unionem animæ humanæ cum corpore.-- Prop. *Anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis.*— Solvuntur difficultates. — Paragraphus III. De unitate principii vitæ in homine. — Errores. — Prop. *Anima rationalis, quoad substantiam, est in homine unicum principum vitæ vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ.* -- Solvuntur difficultates. -- Paragraphus IV. Distinctio numerica animarum pro singulis hominibus. — Prop. *Tot sunt animæ humanæ quot homines.* — Paragraphus V. Sedes animæ humanæ. Prop. *Anima humana est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non vero secundum totalitatem virtutis.* Corollarium.— Solvuntur difficultates 337

CAPUT II

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ.

ARTICULUS I. De modo illius originis. — Errores. — Prop. I. *Anima humana non est particula substantiæ Dei.* Prop. II. *Anima humana non potest a parentibus propagari per traducem.* -- Prop. III. *Repugnat sententia Rosminii.*— Prop. IV. *Anima humana creatur a Deo.* -- Solvuntur difficultates. 368

ARTICULUS II. De tempore originis animæ bumanæ. — Opiniones philosophorum. — Prop. I. *Animæ humanæ non creantur antequam corporibus infundantur.* — Solvuntur difficultates. — Prop. II. *Absurda est metempsychosis.* — Duæ opiniones circa præfinitum instans infusionis animæ in corpus. — Neutra videtur omnino certa. 380

CAPUT III

DE IMMORTALITATE ANIMÆ HUMANÆ.

ARTICULUS I. De immortalitate animæ ab intrinseco. — Prop. I. *Anima humana non perit cum corpore, sed est immortalis ex natura sua.* -- Prop. II. *Anima humana a corpore separata vivere potest.* -- Solvuntur difficultates 390

ARTICULUS II. De immortalitate animæ ab extrinseco. — Prop. I. *Anima humana non potest seipsam annihilare.* -- Prop. II. *Nulla vis creata potest animam humanam annihilare.* — Prop. III. *Anima humana non potest naturaliter annihilari a Dei potentia.* — Prop. IV. *Certum est lumine naturali antmam humanam nunquam a Deo extinguendam esse.* — Solvuntur difficultates 399

Articulus III. De æternitate pœnarum. — Prop. I. *Certum est Deum non esse destructurum animas reproborum.* — Prop. II. *Non repugnat ut pœnæ reproborum sint æternæ.* — Prop. III. *Aliquatenus ratio suadet æternam fore pœnam reproborum.* — Solvuntur difficultates. . . . 411

Articulus IV. De furura resurrectione corporis humani. — Sola fides docet certo futuram esse resurrectionem corporum, — Attamen hanc veritatem aliquatenus suadet ratio. — Solvuntur difficultates. 417

PHILOSOPHIÆ

PARS TERTIA.

MORALIS

Prænotationes. Moralis præstantia et momentum. — Moralis definitio. — Moralis divisio. 422

PARS PRIMA.

DE FINE ACTUUM HUMANORUM

CAPUT I

DE ULTIMO FINE ACTUUM HUMANORUM SECUNDUM SE SPECTATO.

Prop. *Necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum* 427

CAPUT II

DE FELICITATE OBJECTIVA.

Systemata. — Prop. I. *Felicitas hominis in nullo bono creato potest consistere.* — Prop. II. *Vera hominis felicitas in solo Deo consistit.* — Solvuntur difficultates 428

CAPUT III

DE FELICITATE FORMALI HOMINIS.

Articulus I. De fruitione Dei in hac vita temporali. — Prop. *Homo in hac vita nullo modo potest ita frui Deo, ut omnino et vere felix sit.* — Solvuntur difficultates 437

Articulus II. De operatione in qua essentialiter consistit beatitudo formalis. Prop. *Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis.* — Solvuntur difficultates 441

CAPUT IV

DE FINE TEMPORALI HOMINIS.

Prop. *Finis temporalis hominis est ordo moralis* 444

PARS SECUNDA.

DE FACULTATIBUS NECESSARIIS AD ACTUS MORALES

CAPUT I

DE FACULTATE QUA HOMO COGNOSCIT MORALITATEM ACTIONUM.

ARTICULUS I. Errores. — Vera doctrina. — Prop. *Nonnisi intellectiva facultas moralitatem apprehendere potest* 446

ARTICULUS II. De ignorantia quoad moralitatem actuum 449

CAPUT II

DE VOLUNTARIO.

ARTICULUS I. De voluntarii notione 450

ARTICULUS II. De causis quæ voluntarium tollunt vel minuunt. — Utrum violentia penitus rationem voluntarii tollat? Utrum concupiscentia tollat voluntarium? 451

CAPUT III.

DE LIBERO

ARTICULUS I. De notione libertatis generatim sumptæ, et de ejus speciebus. 454

ARTICULUS II. De genuina notione libertatis arbitrii. — Paragraphus I. De libertatis arbitrii definitione. — Paragraphus II. De facultate in qua residet libertas. — Paragraphus III. De radice libertatis. Opinio Bellarmini, et opinio Suaresii. — Paragraphus IV. De indifferentia requisita ad libertatem arbitrii. — Prop. I. *Indifferentia est de essentia libertatis arbitrii.* — Solvuntur difficultates. — Prop. II. *Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii* 456

ARTICULUS III. De existentia libertatis arbitrii. — Prop. *Existit in homine libertas arbitrii.* — Solvuntur difficultates. 471

ARTICULUS IV. De imputabilitate, merito et demerito. I. Notio imputabilitatis. — II. Notio meriti et demeriti.— III. Potestas merendi apud homines. — IV. Potestas merendi apud Deum. 475

CAPUT IV

DE IIS QUÆ INFLUXUM EXERCENT IN LIBERTATEM.

ARTICULUS I. De influxu passionum. — I. Errores exponuntur. II. Germana doctrina. — III. Quomodo in libertatem influunt?. 478

ARTICULUS II. De habitibus moralibus. — Notio habitus. — Habituum species. — Modus quo generatur habitus moralis. — Paragraphus I. De bonis habitibus seu de virtutibus moralibus. — Notio virtutis. — Quadruplex virtus moralis. — Sectio I. De prudentia. — Prudentiæ notio. — Partes integrales prudentiæ. — Partes subjectivæ seu species prudentiæ. — Partes potentiales seu virtutes prudentiæ adjunctæ. — Sectio II. De justitia. — Notio justitiæ. — Partes integrales justitiæ. — Partes subjectivæ seu species justitiæ. — Partes potentiales seu virtutes justitiæ adjunctæ. — Sectio III. De temperantia. — Definitio temperantiæ. — Partes integrales temperantiæ. — Partes subjectivæ temperantiæ. — Partes potentiales temperantiæ, seu virtutes ei adjunctæ. — Sectio IV. De fortitudine et virtutibus sub ea contentis. — Sectio V. De connexione virtutum. — Prop. *Virtutes morales in statu imperfecto non connectuntur invicem ; bene autem in statu perfecto.* — Paragraphus II. De malis habitibus moralibus seu vitiis. — Notio vitii. — Divisio vitii. — Causæ vitiorum. — Actus vitiorum 480

PARS TERTIA.

DE LEGE SEU NORMA ACTUUM HUMANORUM.

Prænotationes. — Notio et definitio legis in genere. — Definitio legis moralis. — Effectus legis moralis. — Actus legis moralis. — Ejus divisio . . 504

CAPUT I

DE EXISTENTIA LEGIS NATURALIS.

Prop. *Exstat in homine lex naturalis.* — Solvuntur difficultates. 510

CAPUT II

DE FUNDAMENTO LEGIS NATURALIS.

Error rationalistarum. — Prop. *Autonomia rationis humanæ, ad sensum rationalistarum, est absurdissima.* 516

ARTICULUS I. De existentia legis æternæ — Legis æternæ notio. — Prop. *Est aliqua lex æterna. ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.* — Solvuntur difficultates. 517

ARTICULUS II. De legis æternæ notis. — Ejus immutabilitas, universalitas et prioritas. — Prop. I. *Lex æterna est essentialiter immutabilis.* —

Prop. II. *Legis æternæ sunt participes, saltem quoad primaria ejus principia, omnes homines ratione actu potientes.* — Prop. III. *Omnis alia vera lex innititur lege æterna tanquam fundamento.* — Solvuntur difficultates. 321

CAPUT III

DE NATURA LEGIS NATURALIS.

I. Ponitur quæstio. — II. Exponitur duplex sententia. — Prop. Ia. *Lex naturalis non consistit formaliter in natura rationali, prout est norma ac fundamentum honestatis.*— Prop. IIa. *Lex naturalis formaliter sumpta est quædam vis naturæ quæ existit in ratione.* — Prop IIIa. *Lex naturalis continet vere præceptionem et prohibitionem ex parte Dei; et ideo est vere ac proprie lex divina.* — *Quæres an lex naturalis consistat in actu vel in habitu rationis?* — Corollaria 531

CAPUT IV

DE MATERIA LEGIS NATURALIS.

I. Ponitur quæstio. — II. Duplex sententia. — Prop. *Lex naturalis non solum prima principia per se nota, sed etiam omnes conclusiones necessarias complectitur* 540

CAPUT V

DE UNITATE LEGIS NATURALIS.

Articulus I. De unitate legis naturalis ratione ejusdem hominis. — I. Divisio præceptorum legis naturalis. — II. Eorum reductio ad unum primarium. 543

Articulus II. De unitate legis naturalis ratione locorum et temporum. — I. Viget unitas quoad primariæ præcepta.—II. Desideratur quoad conclusiones. —III. Simpliciter tamen lex naturalis est una 545

CAPUT VI

DE IMMUTABILITATE LEGIS NATURALIS.

I. Ponitur quæstio. — II. Fit obviam difficultatibus. — Prop. *Lex naturalis est essentialiter immutabilis.* 548

CAPUT VII

DE LEGIS NATURALIS DISPENSATIONE.

Articulus I. Utrum aliqua potestas creata possit in lege naturali dispen-

sare? — Sententia affirmans. — Sententia negans. — Prop. *Nulla potestas humana potest in vero legis naturalis præcepto proprie dispensare.* 551
ARTICULUS II. Utrum Deus possit in lege naturali dispensare? — Exponuntur variæ sententiæ. — Prop *Deus in nullo proprie dicto legis naturalis præcepto dispensare potest* — Solvuntur objecta. 554

CAPUT VIII.

DE LEGIS NATURALIS SANCTIONE.

ARTICULUS I. De illius existentia. — Prop. *Lex naturalis necessario sibi vindicat sanctionem Dei.* 559
ARTICULUS II. De natura sanctionis legis naturalis — Prænotanda. — Prop. I. *Qui legem naturalem graviter violat, fine ultimo privari meretur.* — Prop. II^a. *Qui legem naturalem graviter violat, meretur, ut in futura vita per experientiam alicujus nocivi torqueatur.* 562

CAPUT IX.

DE LEGIS NATURALIS PROMULGATIONE.

I. Ponitur quæstio. II. Innuuntur variæ sententiæ.— III. Traditur germana doctrina. — Quæritur *an legis naturalis promulgatio præsupponat in homine cognitionem existentiæ, providentiæ et justitiæ Dei?* . . . 567

FINIS TOMI SECUNDI ET ULTIMI.

ERRATA

TOMUS SECUNDUS

PAG.	LIN.		CORRIGE.
9	1	sui prius	sui ipsius
19	3	gerere hæc ; enim	gerere ; hæc enim
46	28	tque	atque
107	9	in numera	innumera
148	33	inferi	inferiora
171	2	pec	per
175	24	sentitum	sensitum
191	21	Ecclesiasticæ, provinciæ	Ecclesiasticæ provinciæ,
	28	Judicis	Indicis
216	31	esse principali	principali
223	4	inflexu	influxu
254	ult.	u timo	ultimo
268	34	nstruuntur	instruuntur
361	14	illæ ; enim	; illæ enim
370	1	nihilosecuis	nihilosecius
536	30	ei ideo	et ideo
549	14	illos	illæso

